Alma College

ZEITSCHRIFT
FÜR

ASZESE UND MYSTIK

ZEITSCHRIFT
FÜR

KATHOLISCHE THEOLOGIE

Auf Kriegsdauer vereinigt

68
1944

69:1

68

19. Jahrgang 1944 Heft 3/4 69. Band 1944
FRANZ WEGNER-VERLAG, WÜRZBURG

INHALT

Abhandlungen Seite

Karl Rahner: Über das Problem des Stufenweges zur christlichen Vollendung 65
Erich Przywara: Gott in der Kirche 79
Hilde Waach: Grundsätzliches zum Verständnis der Lehre des hl. Johannes vom Kreuz 87
Hubert Becher: Die Religiosität und die „Mystik" Rainer Maria Rilkes 95

Kleine Beiträge

J. A. Jungmann: Christozentrische Sehnsucht 107
Const. Kempf: Die Verhandlungen der Ritenkongregation über Heilig- und Seligsprechungen im Jahre 1943 110

Besprechungen

Freundorfer 112; Bruin 113; Walter 114; Peterson 114; Nielen 115; Witsch 116; Spiegel 116; Pfaff 116; Severus 117; Winterswyl 117; Rahner 118; Schaefer 118; Kroymann 118; Haidenthaler 119; Schuster 120; Hermann 120; Willwoll 121; Barth 121; Lauenstein 121; Van Lierde 122; Uy 122; Soiron 122

Aszetisch-mystische Neuerscheinungen

von H. Bleienstein 9*

Register des 19. Jahrganges mit Abkürzungsverzeichnis

Die Zeitschrift für Aszese und Mystik und die Zeitschrift für Katholische Theologie ist auf Kriegsdauer vereinigt und erscheint vorläufig als Halbjahresschrift im Umfange von je 64 Seiten.

Herausgeber und Hauptschriftleiter: Heinrich Bleienstein, Priester der Gesellschaft Jesu, München 2, Kapellenstraße 1/II. Verlag: Franz Wegner, Würzburg, Juliuspromenade 64, Fernruf 2851. Druck: Fränkische Gesellschaftsdruckerei GmbH., Würzburg, Echterhaus.

Der Bezugspreis beträgt für den Jahrgang 1944 RM. 5.—.

Anzeigenannahme durch den Verlag, Würzburg, Juliuspromenade 64; verantwortlich für Anzeigen: Franz Wegner, Würzburg; Anzeigenpreisliste Nr. 1 ist gültig. Anzeigenschluß: 6 Wochen vor dem Erscheinungsmonat.

Die Einzahlungen bitten wir mittels der beiliegenden Erlagscheine bzw. Zahlkarten auf die entsprechenden Postscheckkonti des Franz Wegner Verlag Würzburg zu leisten: Für Großdeutschland ist die Zahlungsmöglichkeit auf das Postscheckkonto Franz Wegner Verlag, Nürnberg Nr. 4237 oder Bankkonto Bayer. Staatsbank Würzburg; für die Bezieher in Holland: Konto „Deutschland" Nederlandsche Bank N. V. Amsterdam; in Luxemburg: Postscheckamt Luxemburg Nr. 10154; in der Schweiz: Postscheckamt Zürich Nr. VIII 27962; in Ungarn: Postsparkasse Budapest Nr. 13249; in Rumänien: Postscheckamt Bukarest 24916; Jugoslawien: Postsparkasse Belgrad Nr. 68-295, jeweils auf den Franz Wegner Verlag; für die übrigen ausländischen Bezieher bis zur Einrichtung von Postscheckkonten durch internationale Zahlungsanweisung.

Bestellungen auf die Zeitschrift für Aszese und Mystik bitten wir an eine Buchhandlung oder an den Verlag der „Zeitschrift für Aszese und Mystik", Franz Wegner Verlag, Würzburg, Juliuspromenade 64, zu richten.

Manuskripte, Zuschriften bezüglich des Inhalts der Zeitschrift und Besprechungsexemplare sind an die Schriftleitung P. Heinrich Bleienstein, München 2, Kapellenstraße 1/II, zu richten.

Über das Problem des Stufenweges zur christlichen Vollendung

Von Karl Rahner, Wien

Überall in der aszetischen und mystischen Literatur finden sich „Einteilungen" des Weges des geistlichen Lebens, der Versuch, die Etappen zu beschreiben und voneinander abzugrenzen, die der Mensch auf dem Weg zur christlichen Vollendung zu durchlaufen hat. Wenn somit hier vom „Stufenweg zur christlichen Vollendung" die Rede sein soll, könnte man erwarten, daß damit die Aufgabe gestellt sei, die einzelnen Etappen dieses Weges zur christlichen Vollendung in ihrer materialen Inhaltlichkeit zu beschreiben und damit die Norm anzugeben, wie im einzelnen in einem stufenförmigen Anstieg durch diese Etappen hindurch der Christ zu dem Punkt gelangt, der das Ziel seines übernatürlich sittlichen und religiösen Lebens ist, zur Vollkommenheit in der Angleichung an Christus und so zur Widerspiegelung der Vollkommenheit des Vaters im Himmel, wie uns in der Bergpredigt aufgetragen ist. Tatsächlich aber sollen sich unsere Überlegungen auf die „Problematik" dieses Stufenweges beschränken. Nicht eine alte oder neue Einteilung der Etappen des geistlichen Weges soll geboten, sondern es soll bloß gefragt werden, wie und woher eine solche Einteilung gefunden werden könne, falls sie den Anspruch machen will, dem tatsächlichen Verlauf des geistlichen Lebens einigermaßen zu entsprechen und somit auch umgekehrt normativ für einen solchen Verlauf zu sein.

Zunächst einmal: Gibt es überhaupt so etwas wie einen „Weg" zur christlichen Heiligkeit? Gibt es wirklich einen stufenförmigen Aufstieg zur Vollkommenheit, oder noch deutlicher: kann man durch fortgesetztes methodisch geplantes Bemühen gleichsam Stück für Stück die Heiligkeit derart erwerben, daß man sie am Ende dieses Weges wirklich als seinen „Besitz" hat, ähnlich wie man durch fortgesetzte Arbeit und dauernd neuen materiellen Erwerb allmählich reich wird, so daß dann höchstens noch die Aufgabe besteht, dafür zu sorgen, daß man diesen Reichtum nicht wieder verliert? Wenn man im durchschnittlichen und üblichen Verständnis der Worte vom Weg zur christlichen Heiligkeit spricht, ist wohl zweifellos eine solche Vorstellung mehr oder minder ausdrücklich bewußt, herrschend. Es soll natürlich auch nicht einmal methodisch bestritten werden, daß in einer solchen Vorstellung ein richtiger Kern steckt, irgendwie auch etwas Richtiges gesehen und gemeint ist. Aber wie sich im Verlauf unserer Überlegungen von den verschiedensten Seiten her zeigen wird, ist diese Vorstellung nicht so selbstverständlich und unproblematisch, daß sie ohne Schwierigkeit und Gefahr als das grundlegende Vorstellungsschema für die eigentliche und hier nicht behandelte Frage dienen kann, wie und auf welchen Wegen der Christ heilig wird. Die Kritik dieses Grundschemas, die so zum eigentlichen Thema unserer Überlegungen wird, mag sich vielleicht doch nicht bloß als überflüssige Spitzfindigkeit, sondern auch als Weg erweisen, wenigstens in der einen oder andern Hinsicht auch der Frage näher zu kommen, was denn christliche Vollendung sei und welches die wirklichen „Stufen" und „Wege" seien, auf denen sie zu erreichen ist.

Gibt es also überhaupt einen „Weg", ein etappenmäßiges, stufenförmiges Aufsteigen zur Heiligkeit, das ist die simple und doch schwierige Frage, die wir uns hier allein

INHALT

Über das Problem des Stufenweges zur christlichen Vollendung

Von Karl Rahner, Wien

Überall in der aszetischen und mystischen Literatur finden sich „Einteilungen" des Weges des geistlichen Lebens, der Versuch, die Etappen zu beschreiben und voneinander abzugrenzen, die der Mensch auf dem Weg zur christlichen Vollendung zu durchlaufen hat. Wenn somit hier vom „Stufenweg zur christlichen Vollendung" die Rede sein soll, könnte man erwarten, daß damit die Aufgabe gestellt sei, die einzelnen Etappen dieses Weges zur christlichen Vollendung in ihrer materialen Inhaltlichkeit zu beschreiben und damit die Norm anzugeben, wie im einzelnen in einem stufenförmigen Anstieg durch diese Etappen hindurch der Christ zu dem Punkt gelangt, der das Ziel seines übernatürlich sittlichen und religiösen Lebens ist, zur Vollkommenheit in der Angleichung an Christus und so zur Widerspiegelung der Vollkommenheit des Vaters im Himmel, wie uns in der Bergpredigt aufgetragen ist. Tatsächlich aber sollen sich unsere Überlegungen auf die „Problematik" dieses Stufenweges beschränken. Nicht eine alte oder neue Einteilung der Etappen des geistlichen Weges soll geboten, sondern es soll bloß gefragt werden, wie und woher eine solche Einteilung gefunden werden könne, falls sie den Anspruch machen will, dem tatsächlichen Verlauf des geistlichen Lebens einigermaßen zu entsprechen und somit auch umgekehrt normativ für einen solchen Verlauf zu sein.

Zunächst einmal: Gibt es überhaupt so etwas wie einen „Weg" zur christlichen Heiligkeit? Gibt es wirklich einen stufenförmigen Aufstieg zur Vollkommenheit, oder noch deutlicher: kann man durch fortgesetztes methodisch geplantes Bemühen gleichsam Stück für Stück die Heiligkeit derart erwerben, daß man sie am Ende dieses Weges wirklich als seinen „Besitz" hat, ähnlich wie man durch fortgesetzte Arbeit und dauernd neuen materiellen Erwerb allmählich reich wird, so daß dann höchstens noch die Aufgabe besteht, dafür zu sorgen, daß man diesen Reichtum nicht wieder verliert? Wenn man im durchschnittlichen und üblichen Verständnis der Worte vom Weg zur christlichen Heiligkeit spricht, ist wohl zweifellos eine solche Vorstellung, mehr oder minder ausdrücklich bewußt, herrschend. Es soll natürlich auch nicht einmal methodisch bestritten werden, daß in einer solchen Vorstellung ein richtiger Kern steckt, irgendwie auch etwas Richtiges gesehen und gemeint ist. Aber wie sich im Verlauf unserer Überlegungen von den verschiedensten Seiten her zeigen wird, ist diese Vorstellung nicht so selbstverständlich und unproblematisch, daß sie ohne Schwierigkeit und Gefahr als das grundlegende Vorstellungsschema für die eigentliche und hier nicht behandelte Frage dienen kann, wie und auf welchen Wegen der Christ heilig wird. Die Kritik dieses Grundschemas, die so zum eigentlichen Thema unserer Überlegungen wird, mag sich vielleicht doch nicht bloß als überflüssige Spitzfindigkeit, sondern auch als Weg erweisen, wenigstens in der einen oder andern Hinsicht auch der Frage näher zu kommen, was denn christliche Vollendung sei und welches die wirklichen „Stufen" und „Wege" seien, auf denen sie zu erreichen ist.

Gibt es also überhaupt einen „Weg", ein etappenmäßiges, stufenförmiges Aufsteigen zur Heiligkeit, das ist die simple und doch schwierige Frage, die wir uns hier allein

stellen. Es wurde schon gesagt, daß an sich der Satz, es gebe ein Wachstum in der christlichen Frömmigkeit, eine Mehrung, ein langsames Erwerben der christlichen Vollkommenheit, nicht solle bestritten und in Frage gestellt werden. Dennoch wird es nichts schaden, wenn wir uns der Richtigkeit dieses Satzes in irgend einem Sinn aus den positiven theologischen Quellen vergewissern, weil ein Blick auf sie uns in die Problematik dieser Aussage einführen kann.

Die Schrift kennt zweifellos eine Bekehrung, eine Metanoia (Mt 3, 2; Mk 1, 15; Lk 5, 32 usw.), den Entschluß zur Nachfolge Christi, das Ja zu seiner Aufforderung sein Jünger zu werden, den grundlegenden Willen, die Bedingungen zu erfüllen, die Christus dem angibt, der fragt, wie man vollkommen wird, die Pistis oder wie sonst noch im Neuen Testament jenes entscheidende Umkehr- und Wiedergeburtserlebnis von seiner psychologischen Seite her beschrieben werden mag. Dabei setzt nun aber das NT offenbar voraus, daß es mit diesem entscheidenden Umkehrakt nicht endgültig getan sei, daß das folgende Leben nicht einfach bloß ein gleichmäßiges und gleichbleibendes Betätigen dieser einmal angenommenen Grundhaltung ist, sondern daß es darin vielmehr ein Wachsen und Reifen, ein Zunehmen und Mehren gibt. Denn das NT kennt nàpioi (1 Kor 3, 1; Eph 4, 14; Hebr 5, 12. 13), die erst Milch und noch keine feste Speise vertragen, und im Gegensatz zu diesen unmündigen Anfängern die Teleioi (1 Kor 2, 6; 14, 20; Phil 3, 15; Kol 4, 12; Hebr 5, 14), die im Vollsinn pneumatikoi (1 Kor 2, 13. 15; 3, 1; 14, 37; Gal 6, 1) sind, die die Gnosis haben. Paulus spricht von einem Wachsen in der Erkenntnis und überhaupt im christlichen Leben (2 Kor 10, 15; Eph 4, 15; Kol 1, 10; 1 Petr 2, 2; 2 Petr 3, 18), von einem „Gelangen zum Maß des Vollalters Christi" (Eph 4, 13), er weiß von einem Streben nach Gnadengaben, die nicht von der gleichen Bedeutung und Vollkommenheit sind, von Wegen christlichen Lebens von verschiedener Vollkommenheit (1 Kor 12—14). Ideen wie das Aufbauen mit verschieden wertvollen Materialien auf dem Fundament des Glaubens, die Idee der Verschiedenheit des Verdienstes, der Unterscheidung von Werken unabdingbarer Pflichtmäßigkeit und Taten freier Liebe usw. setzen ebenso ein Wachsen- und Zunehmenkönnen im Leben des mit dem Pneuma begnadeten Menschen voraus.

Wenn wir diese Andeutungen der Schrift genauer betrachten, fallen uns wohl zwei Dinge besonders auf; sie bleiben auch weiterhin für die ganze Geschichte der Stufenlehre des geistlichen Lebens charakteristisch, obwohl sie eigentlich alles andere als selbstverständlich sind: einmal bleibt auch im NT diese Lehre vom Wachstum und Fortschritt durchaus im allgemeinen stecken. Es ist aufs Ganze gesehen eigentlich nicht mehr gesagt als die Tatsache, daß es ein solches Wachsen und Reifen gibt, und der Imperativ, daß der Christ auf diese Weise vollkommener werden solle. Eine irgendwie genauere Charakterisierung der Etappen dieses Aufstieges, der Versuch, diese einzelnen Etappen wirklich in ihrer charakteristischen Eigentümlichkeit zu beschreiben und sie überdies noch in einer ganz bestimmten Reihenfolge hintereinanderzuordnen, fehlt vollkommen. Und die zweite Eigentümlichkeit ist die: wenn auch nicht ausschließlich, so ist doch bei Paulus mindestens vorwiegend der Aufstieg orientiert auf ein „gnostisches" Ziel hin, wenn wir einmal so sagen dürfen: der Vollkommene unterscheidet sich vom Unvollkommeneren durch seine größere sophia und gnosis. Dies ist sowohl im ersten Korintherbrief wie auch im Hebräerbrief zu beobachten. Zwar ist bei dieser gnoseologischen Färbung des vorliegenden Aufstiegsschemas sicher nicht an eine bloß rationale, intellektualistische Sache gedacht; die höhere Erkenntnis ist eine vom Heiligen Geist gewirkte Gabe. Ebenso ist dabei wichtig, zu beobachten, daß gerade im ersten Korintherbrief für Paulus die Liebe doch letztlich den Ausschlag gibt und das entschei-

dende und letztlich einzig gültige Kriterium des Aufstieges des Christen ist. Und ebenso wichtig ist, zu beachten, daß die gnoseologische Färbung des Aufstiegsschemas dem Apostel vorgegeben ist durch die Strömung in der Gemeinde, bei der unabhängig vom Apostel die Gnosis das erstrebte Ziel war, sodaß diese Ausrichtung des Vollkommenheitsweges auf eine mehr oder minder mystische Gnosis für Paulus selbst nicht ohne weiteres als das Zentralste aufgefaßt werden darf. Aber immerhin bleibt: Was bei Paulus unmittelbar greifbar ist, weist doch stark in die Richtung, den Aufstiegsweg zur Vollkommenheit als einen Aufstieg zu immer größerer Erkenntnis und Erfahrung der Geheimnisse Gottes aufzufassen.

Wie schon oben bemerkt, sind diese beiden Eigentümlichkeiten des im NT für unsere Frage ausdrücklich Greifbaren mehr oder minder in der Geschichte der Aszese und Mystik charakteristisch geblieben. Es kann natürlich nicht die Absicht eines kurzen Aufsatzes sein, die Geschichte dieser Lehre von den Einteilungen und Stufen des geistlichen Lebens ausführlich darzustellen. Nur auf Weniges und Zusammenhangloses soll hier aufmerksam gemacht werden zur Illustration dieser schon in der Schrift beobachteten Sachlage und zur Vorbereitung auf die sachliche Problematik in der Lehre von den Stufen des geistlichen Lebens, auf die gleich eingegangen werden wird.

Auch in der Geschichte dieser Lehre ist also die doppelte Eigentümlichkeit zu beobachten: entweder sind die Stufen des geistlichen Lebens ausgerichtet und angelegt auf ein mystisches Erkenntnisideal hin, oder diese Lehre kommt wesentlich nicht über sehr formale Einteilungen hinaus. Wo zum ersten Mal in der Patristik eine Lehre von diesem Weg des christlichen Lebens versucht wurde, nämlich bei Klemens von Alexandrien[1], ist das Ziel dieses Aufstiegs der Gnostiker (wiederum ein Gegenbild zu den Idealen des häretischen Gnostizismus des 2. und 3. Jahrhunderts, das diesen bekämpfen und überwinden soll und gerade darum die letzten Gesichtspunkte der ganzen Auffassung von dem zu bekämpfenden Gegner übernimmt). Der Gnostiker ist der Vollkommene. Dieser Gnostiker, dem Klemens fast so etwas wie eine Allwissenheit zuschreibt, die nur noch schwer mit dem Dunkel des Glaubens vereinbar gedacht werden kann, ist in fast extremer Weise vom einfachen Gläubigen unterschieden. Die Tugend erscheint hier fast nur als Voraussetzung und Ausstrahlung der Gnosis, und die Gnosis ist so sehr das erstrebte Ziel, daß der Gnostiker sie dem Heil vorziehen würde, wenn per absurdum zwischen beiden zu wählen wäre. Der „Weg der Werke" (das was später die vita activa heißt) ist notwendige Voraussetzung für den „Weg der Gnosis" (was dann später vita contemplativa genannt wird), aber eigentlich auch nur das. Bei Origenes[2] und noch deutlicher, eindeutiger und starrer im Origenismus des Evagrius Ponticus[3] treffen wir dann unter Anlehnung an antike Wissenschaftseinteilungen den Ausbau dieses auf die Gnosis angelegten Grundschemas des christlichen Lebens, das schon bei Klemens anklang: das geistliche Leben verläuft in zwei großen Etappen: Praktik und Gnostik. Das Tugendleben der Praktik ist mehr oder minder eindeutig als Vorbereitung und „Türe" für die mystische Beschauung gesehen, sie ist eigentlich nur aufgefaßt als das (natürlich in einer Metaphysik und Theologie anthropologisch begründete) psychologische Trai-

[1] Vgl. Viller-Rahner, Aszese und Mystik in der Väterzeit (Freiburg 1939), 63—71, 75 f.

[2] Vgl. Viller-Rahner, 76 ff.

[3] Vgl. Viller-Rahner, 99 ff. Darüber hinaus und wesentlich vertiefend und korrigierend: H. U. v. Balthasar, Metaphysik und Mystik des Evagrius Ponticus. Ztschr. f. Aszese u. Mystik 14 (1939), 31—47; und vom selben Verfasser: Die Hiera des Evagrius. Ztschr. f. kath. Theologie 63 (1939), 86—106; 181—206. Hier 95 ff die antiken Wissenschaftsschemata, die diesen Einteilungen zu Grunde liegen.

ning für die Gnosis, als Schulung der Apatheia, als Ablegen alles Pathischen, als Vereinfachung und Konzentrierung des Menschen, bis er soweit ist, daß er fast in einem Identitätserlebnis des bild- und weiselos gewordenen Nous mit der Urmonas Gottes, die die substantielle Gnosis selbst ist, diesen Gott schauen kann. Und selbst die Liebe ist hier höchstens der Höhepunkt der Praktiké, fast nur ein anderes Wort für die Apatheia, nicht aber eigentlich der Gipfel des g e s a m t e n geistlichen Lebens.

Auf die nähere Einteilung des gnostischen Wegstückes braucht hier nicht eingegangen zu werden. Auch die oft subtile Einteilung der Praktiké ist letztlich doch nur die Einteilung nach einem mehr oder minder logischen Tugendschema, ohne daß man den Eindruck hat, diese Einteilung des sittlichen Wegstückes nach Tugenden gäbe wirklich ein psychologisch genetisches Hintereinander in der Entwicklung des geistlichen Menschen wieder. Soweit wir bei Gregor von Nyssa[4] eine Lehre von den Stufen des geistlichen Lebens feststellen können, handelt es sich wieder eigentlich nur um die Stufen des mystischen Anstieges: Schau Gottes im Spiegel der reinen Seele, unmittelbare Erfahrung Gottes im Dunkel grenzenloser Sehnsucht. Wenn dann beim Pseudoareopagiten[5] zum ersten Mal wieder ein Schema auftaucht, das dem Schema des Evagrius, des anonymen Allbeherrschers der griechisch-byzantinischen Mystik, Konkurrenz macht, so sind die drei Wege, die er lehrt, die via purgativa, illuminativa, unitiva (Katharsis, photismos, teleiosis-henosis; — „Weg" hingegen findet sich bei ihm noch nicht). Aber auch hier ist bei allem wesentlichen Unterschied zwischen evagrianischer und areopagitischer Mystik das geistliche Leben in seinem Wachstum ebenso eindeutig wie bisher auf die mystische Gnosis hin ausgerichtet. Etappen des geistlichen Lebens, die in ihrer Verschiedenheit wirklich greifbar sind, finden sich auch hier höchstens, soweit es sich um ein Wachsen in der mystischen Erfahrung Gottes handelt. Der Neuplatoniker Augustinus[6] mag noch so weit von einer scholastischen Systematik, wie wir sie bei Evagrius und beim Areopagiten finden, entfernt sein: wenn er den Aufstieg des Menschen zur Vollkommenheit beschreibt, ist auch hier das Grundschema der neuplatonische Aufstieg des Geistes aus der Vielfalt der Welt zur lichten und doch unsagbaren Transzendenz Gottes. Oder — und damit präludiert er einem andern Schema, das dann im Mittelalter entwickelt wurde — er blickt auf die Liebe hin, will ihren Entwicklungsweg beschreiben und kommt dann nicht wesentlich — soweit es sich um eine eigentliche Systematik handelt — über eine rein formale Einteilung hinaus: die anfangende, die fortschreitende, die große, die vollendete Liebe, oder die Liebe, die geboren wird, die genährt wird, die gestärkt wird, die vollendet wird. Viel anders ist es dann auch bei Gregor dem Großen, dem Schüler des größeren Augustinus, nicht[7].

Im Mittelalter[8] kommt nun eine andere Einteilung auf, die nicht mehr diese mystische Orientierung hat: incipientes, proficientes, perfecti (Thomas, 2 II, q. 24 a. 9; q. 183 a. 4).

---

[4] Vgl. Viller-Rahner, 136—145. Zu der hier genannten Literatur wäre noch zu vergleichen: A. Lieske, Zur Theologie der Christus-Mystik Gregors von Nyssa. Scholastik 14 (1939), 485—514; H. U. v. Balthasar: La philosophie religieuse de S. Grégoire de Nysse. Recherches des Sciences Religieuses 29 (1939), 513—549, und vom selben Verfasser: Gregor von Nyssa, Der versiegelte Quell. Auslegung des Hohen Liedes (Salzburg 1939); und Présence et Pensée, Etude sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse (Paris 1943). Ferner: H. C. Puech, La ténèbre mystique chez Grégoire de Nysse. Etudes Carmélitaines 23 II (1938), 49—52.

[5] Vgl. Viller-Rahner, 234 f.

[6] Vgl. Viller-Rahner, 255 ff.

[7] Vgl. Viller-Rahner, 270 ff.

[8] Vgl. zum folgenden: O. Zimmermann. Lehrbuch der Aszetik (Freiburg 1929), 66 ff.

Seit dem 13. Jahrhundert wurde dann diese Dreiheit der Stufen mit der areopagitischen Trias parallelisiert. So schon deutlich bei Bonaventura[9]. Dieser Vorgang kann sich natürlich entweder bei Prävalenz des areopagitischen Schemas so auswirken, daß die perfecti eben die Mystiker sind, oder bei Prävalenz des anderen Schemas so, daß auch die via unitiva nicht mehr eigentlich mystisch gefaßt wird, sondern mehr zu einem Ausdruck für einen hohen Grad der Vereinigung mit Gott durch die Gnade und Liebe wird. Die areopagitische Einteilung wurde 1687 durch Innozenz XI. gegen den Quietisten Molinos in Schutz genommen (Denz. 1246). Man hat daraus oft ableiten wollen, daß dadurch die Identifizierung der beiden Einteilungen eine kirchliche Sanktion erfahren habe. Aber, wie z. B. Hertling betont[10], kann aus dieser rein negativen Abwehr eines pöbelhaften Angriffes des Quietismus gegen die drei areopagitischen Wege („... absurdum maximum, quod dictum fuerit in mystica ...") keine positive Lehre entnommen werden. Die Absicht der Kirche war dabei nur der Schutz der traditionellen Aszese gegen die temerären Angriffe der Quietisten, nicht aber wollte die Kirche damit positiv lehren, daß z. B. der Anfänger notwendig auf dem Reinigungsweg sein müsse. So kann man, wie Hertling ausdrücklich sagt, ohne Gefahr einer kirchlichen Zensurierung behaupten, daß die Gleichsetzung dieser beiden Einteilungen insofern künstlich sei, als sie der Erfahrung nicht immer entspricht.

Wir haben also traditionell zwei verschiedene und disparate Stufeneinteilungen, von denen die eine problematisch ist, weil sie mehr oder weniger zu selbstverständlich das Ziel des geistlichen Lebens in einem mystischen Einigungszustand mit Gott sieht und weil sie dabei überdies diesen mystischen Zustand (mindestens von Haus aus) vorwiegend als eine höhere Erkenntnis wertet, und von denen die andere nicht weniger problematisch ist, weil sie in ihrer formalen Leere eigentlich herzlich wenig bedeutet.

Natürlich soll damit nicht gesagt werden, daß in der aszetischen Literatur die Einteilung in Anfänger, Fortschreitende, Vollkommene in dieser leeren Formalität stehen bleibe. Im Gegenteil, man bemüht sich, diesen formellen Begriffen einen sachlichen Inhalt zu geben. Davon wird gleich noch die Rede sein müssen, wenn wir zur sachlichen Problematik unserer Frage kommen.

In der spanischen Mystik des 16. und 17. Jahrhunderts sind, besonders bei Theresia von Jesus und Johannes vom Kreuz, außerordentlich subtile, psychologisch scharfsinnige und für die mystische Theologie bedeutsame Einteilungen zu finden. Aber sie beziehen sich im wesentlichen doch nur auf die Etappen innerhalb des mystischen Weges, sie sind eine Stufenfolge innerhalb der eingegossenen Beschauung. Der „Anfänger", wie er bei Johannes vom Kreuz auftritt, ist derjenige, der psychologisch und gnadenhaft an der Grenze der eingegossenen Beschauung steht. Diese Einteilung kommt daher für uns nicht unmittelbar in Frage.

Daß es in der Geschichte der Aszese auch noch andere Einteilungen gibt, ist selbstverständlich und sei nur nebenher erwähnt. So ist z. B. (unter andern bei Bonaventura) oft von einem drei- (bzw. vier-)fachen übernatürlichen Habitus die Rede: die eingegossenen Tugenden, die eingegossenen Gaben des Heiligen Geistes, die ebenfalls als habitus aufgefaßten Seligkeiten (und die Früchte des Heiligen Geistes). Je nach der

[9] Vgl. Zimmermann, a. a. O., S. 67, der auf Bonaventura, De triplici via verweist. Anders Hertling, Lehrbuch der aszetischen Theologie (Innsbruck 1930), 148.

[10] L. v. Hertling, Theologiae asceticae cursus brevior (Rom 1939), 100 u. 208. In seinem „Lehrbuch der aszetischen Theologie" S. 146 ff hatte Hertling noch eine etwas abweichende Meinung vertreten.

Aktivierung dieser drei verschiedenen und verschieden hohen Habitusgruppen wurden dann die Stufen des geistlichen Lebens gegliedert[11]. Doch waren solche Einteilungen zu sehr Produkt einer formallogischen Systematisierung disparater Daten der Überlieferung, als daß sie auf eine lange Lebensdauer hätten rechnen können.

Was sich aus diesen primitiven Andeutungen über die Geschichte der Lehre von den Stufen des geistlichen Lebens ergibt, ist also eigentlich nur dies: einmal die Tatsache, daß es in irgendeinem Sinne und auf irgendeine Weise so etwas wie einen in Etappen gegliederten oder teilbaren Weg zur christlichen Vollkommenheit geben müsse; denn ohne diese Voraussetzung wird der dauernde, in der ganzen Geschichte des Christentums immer wiederholte Versuch einer genaueren Bestimmung dieser Etappen schlechterdings unverständlich und absurd. Das andere vorläufige Ergebnis ist dies, daß die konkreten Versuche, diese Wege genauer zu beschreiben, nicht sonderlich überzeugend ausgefallen sind. Das wird noch deutlicher, wenn wir uns nun unmittelbar zur sachlichen Problematik wenden.

Wir gehen wieder von der beinahe instinktiven, unreflexen Überzeugung aus, daß der Christ heilig *werden* solle, daß er dies irgendwie langsam wird, daß er immer vollkommener werden könne, wachsen könne in Heiligkeit und Liebe zu Gott, auf ein bestimmtes Ziel in seinem religiösen und sittlichen Leben sich hinbewege, das er nicht einfach entweder erreicht oder nicht erreicht hat, sondern auf das er sich in fortschreitender Annäherung wirklich hinbewegt. Aber sobald wir fragen, was das eigentlich genauer heiße, beginnen die Schwierigkeiten. Man könnte sich ja zunächst die Sache einfach machen, indem man eine Präzisierung dieser Lehre von der dogmatischen Lehre der Vermehrung der heiligmachenden Gnade aus versucht. Die übernatürliche Heiligkeit des Menschen, so könnte man sagen, bemißt sich nach dem Grad der heiligmachenden Gnade, die der Mensch besitzt. Diese Gnade ist einer Mehrung fähig. Sie wächst tatsächlich durch jedes übernatürlich gute Werk, das im Stand der Gnade verrichtet wird, und durch jeden fruchtbaren Empfang eines Sakramentes. Man könnte noch die heute mehr oder minder übliche, wenn auch nicht dogmatisierte Lehre mitheranziehen, wonach auch der Sünder, der den Gnadenstand wieder erlangt, dabei auch denjenigen Grad an heiligmachender Gnade wiedererhält, den er vor seinem Gnadenverlust besaß. Hinzugenommen könnte endlich auch noch die ebenfalls in der heutigen Dogmatik gängige Ansicht werden, wonach das Maß der heiligmachenden Gnade auch durch läßliche Sünden usw. nicht eigentlich vermindert werden könne. Aus diesen Voraussetzungen könnte man schließen: das etappenweise Heilig- und Vollkommenwerden ist nichts anderes als die kontinuierliche Mehrung der heiligmachenden Gnade, die sich unvermeidlich (wenn wir so sagen dürfen) in jedem Christenleben ereignet und sich bei den einzelnen Christen dann eigentlich bloß durch das „Tempo" und die Intensität dieses Wachstums unterscheidet.

Doch selbst abgesehen von der eigentlichen erschütternden Problematik solch quantitativer, unpersönlicher Auffassung der Gnade, würde eine solche Erklärung des Wachstums an Vollkommenheit das *hier* Gemeinte nicht treffen, so sehr natürlich die Frage bleibt, wie sich denn dieses Wachstum an „ontischer" Heiligkeit zu dem hier doch gemeinten Wachstum an „moralischer" Heiligkeit verhalte. Das Gemeinte ist durch die eben angedeutete Auffassung darum nicht wiedergegeben, weil es sich bei dem uns be-

[11] Ein Rest davon ist auch heute noch in der üblichen Lehre von den Gaben des Heiligen Geistes enthalten, wo sie als Habitus zu besonders vollkommenen oder sogar mystischen Akten aufgefaßt werden.

schäftigenden Phänomen doch offenbar um eine moralische, im Bereich des personal Erfahrbaren befindliche Heiligkeit und Vollkommenheit handelt. Nach dem vorhin von der Gnade Gesagten müßte es eigentlich in einem langen Christenleben ein sehr bedeutsames Zunehmen der Gnade geben. Dennoch werden wir nicht von jedem altgewordenen Christen auf dem Sterbebett sagen, er sei heilig geworden, er habe wirklich ein großes Stück desjenigen Weges durchlaufen, nach dem wir fragen. Noch einmal: diese damit sich zeigende, wenigstens anscheinend oder scheinbar vorhanden Diskrepanz zwischen ontischer und moralischer Heiligkeit am Ende eines langen Lebens ist wirklich ein Problem, weil man doch wohl letztlich eine solche Diskrepanz nicht annehmen kann, selbst nicht unter der Annahme, daß der Mensch im Fegfeuer „moralisch" seine Heiligkeit, die ihm sein Maß an Gnade verleiht, noch einholen müsse, bevor er in den Genuß des mit dieser bestimmten ontischen Heiligkeit gegebenen Grades der Seligkeit kommen könne.

Exemplifizieren wir noch einmal möglichst plastisch diese Frage: ein idealer, das Höchste von sich fordernder Seminarist oder Novize wird im Lauf seines Lebens ein höchst unvollkommener, sehr zu Geld und materiellem Genuß neigender, verbitterter und liebloser alter Pfarrer oder Pater. Er scheint also beträchtlich „unvollkommener" geworden zu sein. Er soll aber anderseits die heiligmachende Gnade nicht verloren haben; sie muß sich also unvermeidlich im Laufe seines Lebens sehr vermehrt haben. Er scheint demnach gnadenhaft gesehen heiliger geworden zu sein. Wie paßt beides zusammen? Es soll nun nicht ausführlich auf die Lösung dieser Frage eingegangen werden. Sie liegt wohl darin, daß bei einer personalistischeren und so richtigeren Auffassung der Gnade der Grad der Mehrung der Gnade in unserem Beispiel nicht überschätzt werden darf trotz der vielen „guten Werke" und der Häufigkeit des Sakramentenempfangs in einem solchen Leben, und daß anderseits bei genauerem Zusehen auch in einem solchen Leben ein moralischer Fortschritt vorhanden ist, insofern nämlich auch ein solcher „unvollkommener" alter Pfarrer oder Pater durch das Bestehen seiner dem jungen Seminaristen oder Novizen noch nicht gestellten Lebenssituationen unter Bewahrung der Gnade tatsächlich eine moralische Reife erworben hat, die der Junge trotz seines Idealismus noch nicht besaß und besitzen konnte, wenn auch diese moralische Reife nicht den Grad besitzt, der an sich aus diesem Leben hätte herausgeholt werden können, und so, gemessen am Seinsollen des alten Mannes, als Unvollkommenheit erscheint. Lassen wir diese Problematik für den Augenblick und setzen wir bei einem andern Punkt an.

Man könnte versuchen — und das ist auch in der aszetischen Literatur von heute das Übliche —, die Etappen des geistlichen Lebens identisch zu setzen mit den Graden der sittlichen Bedeutsamkeit, Würde und Vollkommenheit der einzelnen Klassen sittlicher Akte. Man geht von der sicher nicht falschen Voraussetzung aus, daß die einzelnen Klassen sittlicher Akte von verschiedener Würde, „Verdienstlichkeit" und so von verschiedener „Vollkommenheit" sind. Das Meiden der Todsünde als solches wird durch Akte geschehen (so könnte man wenigstens denken), die sittlich von geringerem Wert sind, die (anders ausgedrückt) ein geringeres Maß an Gottesliebe realisieren, als die Akte und Haltungen, mit denen und aus denen heraus der Mensch auch die läßlichen Sünden nach Möglichkeit meidet, und diese Akte wiederum seien nochmals überboten durch solche, in denen der Mensch das bloß Geratene, das freie Vollkommenere, die Werke der Übergebühr tut. Dies vorausgesetzt, werden nun solche und ähnliche Akteinteilungen in der einen oder andern Weise auf die drei genannten formalen Stufen verteilt. Also z. B. so, daß die Stufe der Anfänger (welche oft mit dem „Reinigungsweg" identi-

fiziert wird) in Buße und Abtötung gegen die (schwere oder sogar schon läßliche) Sünde kämpft, die Wurzeln solcher Sünde, die Begierlichkeit und den Stolz auszurotten sucht; die Stufe der Fortschreitenden auch die läßlichen Sünden, sogar die halbfreiwilligen, zu bekämpfen, die Unvollkommenheiten zu meiden trachtet; die Stufe der Vollendeten habituell die Räte erfüllt, jeweils das Vollkommenere wählt, aus Liebe zu Christus das Kreuz, seinen Verzicht und seine Schmach vorzieht. Entsprechend werden dann oft auch die Gebetsakte gestuft und auf die drei Wege verteilt. So wird der ersten Stufe die diskursive Betrachtung, der zweiten das affektive Gebet, der dritten das Gebet der Einfachheit, die erworbene Beschauung oder unter Umständen sogar (dort, wo die eigentliche Mystik als normale Entwicklungsstufe des geistlichen Lebens gewertet wird) die eingegossene Beschauung zugewiesen.

Mit dieser Auffassung, die wir nur ganz grob und vereinfachend skizziert haben, haben nun scheinbar die formalen Stufen ihre inhaltliche Füllung erhalten, die wir vorhin vermißten. Aber auch, wenn man zugeben wird, daß manchmal oder vielleicht sogar oft der Stufenweg des geistlichen Lebens so verlaufen mag, wie er in dieser Theorie geschildert wird, so wird doch grundsätzlich nicht zu leugnen sein, daß die Identifizierung der Entwicklungsstufen des geistlichen Lebens mit der verschiedenen objektiven Wertigkeit der sittlichen Aktklassen eine künstliche Sache ist. Um das einzusehen, ist folgendes zu überlegen: die Etappen des geistlichen Lebens haben nur dann einen Sinn, den Sinn, den sie tatsächlich haben wollen, wenn vorausgesetzt wird, daß diese Stufen in der Entwicklung des geistlichen Lebens tatsächlich auseinanderliegen, wirklich hintereinanderkommen, und die Phasen, die in der Theorie vor einer andern liegen, in der Praxis auch nicht übersprungen werden können, so ähnlich wie die biologischen Entwicklungsstufen eines lebendigen Wesens hintereinandergeordnet sind, je ihren eindeutigen Platz in der Gesamtkurve des Lebens haben, und jede spätere die frühere wesentlich voraussetzt. Phasen des geistlichen Lebens und Grade der Vollkommenheit sittlicher Aktklassen sind aber offenbar nicht das gleiche. Wenn das bedacht wird, erscheint die Zuordnung bestimmter sittlicher Aktklassen nach ihrer objektiven Wertigkeit zu diesen Stufen subjektiver Entwicklung künstlich. Denn weder theoretisch noch praktisch läßt sich einsehen, warum gerade höhere Aktklassen der niedereren Stufe des geistlichen Lebens nicht möglich sein sollen, und warum eine (tatsächlich oder bloß angeblich) niedere Aktklasse auf einer höheren Stufe des geistlichen Lebens grundsätzlich nicht mehr von dieser ausschlaggebenden Bedeutung sein soll, die sie auf einer niedrigeren Stufe hatte. Konkret gesagt: Warum sollte z. B. der „Anfänger" nicht unter Umständen schon die heroischsten Akte reiner Gottesliebe, die strahlendsten Werke der Übergebühr vollbringen? Ist er, wenn er das tut, noch Anfänger? Wenn nein, hat er dann die Stufe des Anfängers einfach mit einem heroischen Ruck unorganisch übersprungen? Wenn ja, warum ist er dann noch wirklich Anfänger, obwohl er doch die heroischen Tugenden übt, die angeblich die Stufe der Vollendeten charakterisieren?

Dieses Problem wird z. B. aktuell bei den „Jugendheiligen", womit hier nicht sentimentale Figuren einer Pseudohagiographie aus neuester Zeit gemeint sind, sondern jugendliche Menschen, deren wirklich heroische Tugend von der Kirche anerkannt wurde. Haben solche sich, ohne eigentlich den Entwicklungsweg, der mit den Stufen des geistlichen Lebens gemeint ist, durchlaufen zu haben, mit einem heroischen Aufschwung mehr oder weniger auf einmal zur Höhe der heroischen Tugenden und — die kritisierte Auffassung als richtig vorausgesetzt — zum Gipfel dieses Stufenweges aufgeschwungen, oder haben sie in einer gewissermaßen kompendiösen und darum histo-

risch nicht oder nur schwer greifbaren Weise diesen Entwicklungsgang doch durchlaufen, sodaß dieser Stufengang mehr oder minder als von der biologischen und personalen Lebenskurve unabhängig aufgefaßt werden muß, oder sind sie trotz ihrer wirklich heroischen Tugend im Sinne der eigentlich gemeinten Stufenlehre des geistlichen Lebens noch Anfänger, sodaß eben Vollendung im Sinne dieser richtig verstandenen Stufenlehre des geistlichen Lebens nicht identifiziert werden kann mit heroischer Tugend, wie es die Auffassung tut, die wir kritisieren?

Um in dieser dunklen Problematik einigermaßen weiterzukommen, sei zunächst ein Begriff eingeführt und einigermaßen erläutert, der hier bedeutsam zu sein scheint, der Begriff der „Situation". Wenn es Stufen des geistlichen Lebens gibt, die sich voneinander unterscheiden, von denen jede ein eigentümliches Gepräge hat, und wenn doch jede gar nicht oder schlecht oder gut oder sogar heroisch bestanden werden kann, dann müssen sie sich durch etwas unterscheiden, was der sittlichen Qualität, mit der sie gelebt werden, noch vorausliegt, und eben dies möchten wir die „Situation" nennen. Das Leben setzt sich, so will uns scheinen, aus einer Reihe von (natürlich bis zu einem gewissen Grad voneinander abhängigen) Situationen zusammen, aus einer Reihe von Aufgaben, von denen jede von der andern verschieden ist, von denen jede ihren bestimmten Platz im Gesamtablauf des Lebens hat, jede ein bestimmtes eigentümliches ideales Soll mit sich bringt, wie sie gemeistert werden will, und von denen jede dann so oder so gemeistert oder nicht erfüllt wird.

Die Momente, die jeweils diese einzelnen Lebenssituationen bestimmen, werden wohl folgende sein: einmal die vitale Situation mit allem, was zu ihr gehört (biologische Konstitution des Menschen, biologische Entwicklungsphase: Jugend, Reife, Vergreisung, Krankheit und Tod), dann äußeres, der freien Entscheidung des Menschen nicht gänzlich anheimgegebenes Schicksal, das vom biologischen und geschichtlichen Milieu des Menschen geformt wird (wozu auch das souveräne Eingreifen Gottes durch die Gnade usw. gerechnet werden mag); drittens ist offenbar für jede Situation konstitutiv, was je dieser Situation an früheren vorausging, weil bei jedem Geschehen irgendwie und vor allem im Bereich des Geistig-Personalen jede Situation mitbestimmt ist von dem, was ihr vorausging. Und zwar ist dies in unserem Fall nicht bloß gültig hinsichtlich der W e i s e, wie in sittlicher Hinsicht die vorausgehende Situation bestanden wurde, sondern hinsichtlich der einfachen Tatsache, daß der Mensch vorher schon einmal in dieser oder jener bestimmten Situation lebte. Wer z. B. schon einmal eine große Liebe, eine bis ans letzte gehende Todesnot usw. erlebt hat, ist in jeder darauffolgenden Situation ein anderer; damit ist auch die konkrete Situation selbst eine andere, als er und sie es wären, wenn diese vorausgegangenen Situationen nicht gewesen wären, auch abgesehen davon, w i e der Mensch diese vorausgegangenen Situationen bestanden hat. Weil also je von den vorausgegangenen auf jeden Fall die nächste Situation mitbestimmt wird, darum ist auch die Weise, wie sie bestanden werden soll, das, was in ihr vom Menschen verlangt wird, von daher mitbestimmt. Wer also z. B. (um diese praktische Konsequenz gleich zu ziehen) im Alter als „Anfänger" das geistliche Leben beginnt, d. h. sich zu einem möglichst vollkommenen Bestehen seiner Situationen entschließt, der fängt an einem ganz anderen Punkt an, sein Anfang ist ein ganz anderer, als er wäre, wenn er in der Jugend anfinge, „Anfänger" des geistlichen Lebens zu sein. Er würde eine Situation zu bestehen haben, zu der der jugendliche Anfänger erst viel später kommt.

Wenn es nun gelänge, unter Berücksichtigung der eben genannten Situationselemente einen oder mehrere typische Verläufe dieser Situationsreihen im menschlichen Leben

zu erfassen und darzustellen und den Phasen dieser Situationsreihe jeweils das entsprechende sittliche Soll zuzuordnen, dann hätten wir die Stufenfolge oder die Stufenfolgen des geistlichen Lebens, die wir suchen. Das Einfachste daran — obwohl schon dies in der aszetischen Literatur noch nicht genügend geleistet ist — wäre noch eine Differenzialpsychologie der Altersstufen. Aber auch in ihr dürfte es sich nicht um eine bloß biologisch ausgerichtete Differenzialpsychologie handeln, sie dürfte nicht bloß nach dem Reflex der biologischen Lebenskurve im Psychischen des Menschen fragen, sondern sie müßte auch geistig-personal ausgerichtet sein, d. h. sie müßte fragen, ob es nicht auch genuin vom Geistig-Personalen her durch die Verschiedenheit der gemachten Erfahrungen eine Entwicklungslinie durch die verschiedenen Altersstufen gibt.

Diese Differenzialpsychologie der Altersstufen wäre nur eines der Momente für den Aufbau einer typischen Entwicklungslinie (oder -linien), die als neutrales Substrat des Stufenweges des geistlichen Lebens gesucht wird. Dieses Element wäre insofern noch das am einfachsten festzustellende, weil es im Vergleich mit den andern noch die größte Konstanz und Einheitlichkeit hat. Die andern Elemente (typischer Ablauf äußerer Schicksale; Modifikation jeder Situation durch die vorausgehenden) haben, wenn überhaupt hierin Typen herausgearbeitet werden können, eine viel größere Variationsbreite. So versteht sich von selbst, daß eine genauere Herausarbeitung eines solchen typischen Ablaufs eine sehr komplizierte und schwierige Aufgabe wäre, die natürlich hier nicht durchgeführt werden kann.

Zu einer weiteren Verdeutlichung sei die Problematik, die bisher aufgezeigt wurde, von einer andern Seite her gesehen. Die übliche, allgemein gängige Vorstellung vom Stufenweg des geistlichen Lebens setzt voraus, daß bei der Durchschreitung dieses Weges der Mensch in der Vollkommenheit wachse, daß er sich einen immer größer werdenden Schatz von Vollkommenheit und Heiligkeit ansammle, daß er „tugendhafter" werde. Diese Vorstellung wird oft auch so ausgedrückt, daß der Mensch sich viele Tugendhabitus erwerbe, die sogenannten „erworbenen Tugenden". Dies wird wieder so erklärt, daß der Mensch durch häufig wiederholte Akte einer bestimmten Tugend sich eine dauernde Geneigtheit und Leichtigkeit in der weiteren Ausübung solcher Akte erwerbe. Das Vollkommenwerden besteht demnach in der Erwerbung solcher Tugendhabitus. Damit scheint dann auch erklärt, wie man sich die Vollkommenheit als einen dauernden Besitz erwerben könne, den man „hat", über den man jederzeit verfügt. Sobald man sich aber fragt, wie denn diese Erwerbung solcher Tugendhabitus vor sich gehe und was sie bedeute, wird die Sache wieder problematisch.

Es gibt gewiß so etwas wie eine Geneigtheit und Leichtigkeit zu bestimmten Verhaltungsweisen, die durch Wiederholung entsprechender Akte erworben wurde. Aber offenbar ist doch eine solche Leichtigkeit und Geneigtheit mindestens zunächst einmal durch die psychologischen Assoziationsgesetze zu erklären, sowohl was die intentionale Gegenständlichkeit, wie was die emotionale Reaktion auf sie in solchen Akten angeht. Grob und massiv ausgedrückt: die Häufigkeit in der Setzung eines bestimmten Aktes schleift gewisse Gehirnbahnen ein; die Erwerbung eines solchen Habitus ist wesentlich zunächst einmal Selbstdressur. Dies vorausgesetzt wäre nun zunächst die Frage zu stellen, ob solche feste Assoziationskomplexe und andressierte Reaktionsweisen an sich, so nützlich sie sind, nicht ebensosehr insofern schädlich sein können, als sie aus den ursprünglichen echten sittlichen Akten, die wirklich eine spontane und geistige Reaktion auf den sittlichen Wert als solchen waren, eine unterpersonale Instinktreaktion werden lassen, die den eigentlichen sittlichen Kern des Objekts nicht mehr trifft. Das bekannte Bild des alten, in der Tugend „verhärteten" Aszeten gehört als Illustration hierher: ein Mensch,

der unzählige sittliche Verhaltungsweisen gewohnheitsmäßig vollzieht, ohne daß man den Eindruck hat, er realisiere wirklich geistig-personal noch echt und ursprünglich die sittlichen Werte, die in solchen Verhaltungsweisen ursprünglich gemeint waren.

Schon von dieser Frage her wird es doch wieder einigermaßen problematisch, ob der Besitz solcher erworbenen Tugenden wirklich der Besitz einer in sich selbst schon echt und ursprünglich sittlichen Sache ist. Damit soll natürlich nicht bestritten werden, daß es nützlich und notwendig ist, solche „Tugenden" zu erwerben. Aber ihr primärer Sinn ist doch offenbar der, daß diese Selbstdressur, die aus sittlichen Akten Instinktreaktionen werden läßt, das geistig personale Leben des Menschen entlaste, damit er zu anderen bedeutenderen sittlichen Aufgaben und Leistungen frei werde, nicht aber der, daß diese „erworbenen Tugenden" schon in sich selber im eigentlichen Sinn größere Vollkommenheit im Sittlichen als solchem wären. Von diesem Gesichtspunkt aus wäre dann eigentlich die Erwerbung der „erworbenen Tugenden" nicht der Erwerb der Vollkommenheit selbst, sondern der Erwerb der M ö g l i c h k e i t zu größerer Vollkommenheit, und es bliebe immer noch dahingestellt, ob der Mensch diese Möglichkeit tatsächlich ausnützt oder ob er sich wegen dieser erworbenen Tugenden von einer solchen Ausnützung für dispensiert hält.

Noch von einer andern Seite ist der Besitz einer solchen erworbenen Tugend als Ziel des Stufenweges zur Heiligkeit problematisch. Wenn diese erworbene Tugend mindestens zunächst einmal (d. h. empirisch gesehen) in solch eingeschliffenen Assoziationsbahnen besteht, dann kann sie auch beeinflußt, gemehrt und abgebaut werden durch Ursachen, die außerhalb der Sphäre eigentlich sittlicher Entscheidung liegen. Das z. B., was durch wiederholt sittliches Verhalten auf sexuellem Gebiet an einem Habitus in dieser Richtung erworben wird, kann unter Umständen, was den empirisch greifbaren Effekt angeht, auch durch Brompräparate erzielt werden. Oder erworbene Tugenden gehen, was den empirischen Effekt angeht — und darum handelt es sich doch zunächst, wenn von einer Leichtigkeit und Geneigtheit zu bestimmten Handlungsweisen die Rede ist —, durch einen Marasmus senilis wieder verloren.

Man kann natürlich und nicht ohne ein gewisses Recht einwenden, daß hinter dieser erworbenen Tugend des empirischen Ichs, die durch außersittliche Ursachen beeinflußt wird, noch die erworbene Tugend des intelligiblen Ichs liege, die nur durch sittliches Verhalten erworben und nur durch ein unsittliches Tun, nicht aber durch außersittliche, apersonale Ursachen zerstört werden könne. Das mag richtig sein[12]. Es mag also solche metempirische Tugenden geben, die der Sphäre der Spontaneität und Intangibilität des noumenalen Ichs angehören. Aber mit ihnen ist uns für unsere Frage nicht eigentlich gedient. Denn die übliche Auffassung des Stufenweges des geistlichen Lebens setzt doch voraus, daß im Bereich des e m p i r i s c h e n Ichs und seiner Erlebnisse es so etwas wie ein Wachsen und Reicherwerden gebe. Dieses aber ist nun doch offenbar abhängig von den angedeuteten außersittlichen Ursachen und Verhältnissen (zu denen natürlich auch Vererbung, vital-psychische Grundkonstitution, die „complexio" der Alten, und alles, was diese Dinge im Lauf des Lebens beeinflußt, gehören). Dann aber entsteht die

[12] Nebenbei bemerkt, ist diese Problematik in der mittelalterlichen metaphysischen Psychologie der Scholastik wenigstens auf der Ebene der Erkenntnis auch gesehen worden, wenn gefragt wird, was die species intelligibilis über die auch zum geistigen Erkenntnisakt notwendige species sensibilis hinaus sei, und ob sie auch bei dem Zerstörtwerden der species sensibilis (mindestens beim Tode) für sich bestehen bleibe und für das geistige Leben des Menschen bedeutsam bleiben könne. Das gleiche Problem ist gesehen, wenn nach Existenz, Reichweite und Bedeutung einer memoria intellectiva neben der memoria sensitiva gefragt wurde.

Frage: kann das, was von außersittlichen Ursachen abhängig ist, in sich selbst sittlich, sittliche Vollkommenheit usw. genannt werden? Und wenn der Stufenweg des geistlichen Lebens zu einer Höhe, zu einem Reichtum an wirklich besessener Vollkommenheit und Heiligkeit führen soll, kann dieser Stufenweg dann erklärt werden als ein Weg zu diesen „erworbenen Tugenden" im empirischen Sinn des Wortes? Wenn also die Erklärung des Wachstums im geistlichen Leben (welches die Voraussetzung für die Konstruktion eines Stufenweges ist) auf diese Weise nicht gelingt, ist dann die Idee eines Wachsens in der Heiligkeit als unvollziehbar fallen zu lassen? Müssen wir wieder zurückgreifen auf die Lehre vom Wachstum der Gnade im Menschen oder müssen wir die Vorstellung vom Stufenweg des geistlichen Lebens ausschließlich aufbauen auf der vorhin angedeuteten typischen Situationsreihe unter Ausschluß der Vorstellung von einem zunehmenden Besitz an Heiligkeit, oder gibt es noch eine dritte Möglichkeit?

Die damit gestellte Frage kann auch so formuliert werden: Kann ein sittlicher Akt intensiver werden? Und zwar so, daß die größere Intensität eines Aktes einerseits von dem Vorhandengewesensein bestimmter vorausgehender Akte abhängt, und dies wiederum doch anderseits nicht gedeutet zu werden braucht nach der Vorstellung von den „erworbenen Tugenden", die wir eben als unzureichend abgelehnt haben? Wenn wir die Frage so stellen, fallen wir nicht zurück in die früher schon als undurchführbar fallengelassene Deutung des geistlichen Stufenweges, die objektiv verschieden hohe Aktklassen auf die Etappen des geistlichen Lebens verteilt. Wir sind von vornherein weit von der Vorstellung entfernt, als ob z. B. der Anfänger eben gerade die Todsünde meide, der Vollkommene das nichtgebotene Geratene tue usw. Wir fragen vielmehr (um möglichst nahe an diesem Beispiel zu bleiben und so es konkret auszudrücken), ob der Vollkommene denselben sittlichen Akt anders tue als der Anfänger, und zwar wirklich nicht bloß denselben Akt hinsichtlich der äußerlich greifbaren Leistung, sondern denselben Akt hinsichtlich seines formalen sittlichen Objekts, zu dem Stellung genommen wird; also z. B. ob der Akt der reinen, selbstlosen Gottesliebe im Anfänger ein anderer als im Vollendeten sei. Dabei ist nicht an eine Andersartigkeit gedacht, die durch jene Momente bedingt wäre, durch die der Anfänger und der Vollkommene sich nach der oben besprochenen Deutung der erworbenen Tugenden unterscheiden. Wenn wir die so gemeinte Frage mit Ja beantworten können, dann könnte man weiter nach einem Phasengesetz fragen, nach dem diese Intensitätssteigerung solcher Akte vor sich geht. Und wäre dieses Gesetz gefunden, und wäre es kombiniert mit dem früher postulierten typischen Schema des Situationsablaufes, dann hätten wir endlich in dieser Kombination das gesuchte Schema des Weges zur Vollkommenheit, das in der Situationsreihe die Verschiedenheit der einzelnen Etappen des geistlichen Weges beschreibt, und im Gesetz der Intensitätssteigerung das Höherführen dieses geistlichen Weges erklärt.

Die erste Frage ist also die: kann ein und derselbe sittliche Akt, der in seiner objektiven, auf ein sittliches Objekt als solches intentionalen Struktur wirklich derselbe ist, subjektiv verschiedener Intensität sein? An sich wird natürlich von der alltäglichen Erfahrung her jedermann mit Ja antworten. Aber es ist von entscheidender Bedeutung, wie dieser mögliche Intensitätsunterschied näher erklärt wird. Wo er nämlich mehr oder minder ausdrücklich gesehen oder erlebt würde als ein Unterschied in der Leichtigkeit des assoziativen Ablaufs, in dem, was in der üblichen aszetischen Terminologie „sinnliche" Tröstung oder ähnlich genannt wird, würde ein solcher Gradunterschied in den zurückfallen, den wir als Begründung der Wachstumsmöglichkeit soeben als un-

zureichend abgelehnt haben. Tatsächlich sind zwei ganz verschiedene Intensitätsarten in einem Akt zu unterscheiden: ein Akt, ein Erlebnis kann z. B. als sehr absorbierend, das Bewußtsein in Beschlag nehmend und gleichzeitig doch hinsichtlich des Personkerns als sehr peripher erlebt werden. Heftiges Zahnweh wird einerseits als ein durchaus peripherer, den Kern der Person nicht treffender Akt erlebt und kann doch anderseits diese periphere Schicht sehr absorbieren. Wir haben also bei einem menschlichen Akt zwei ganz verschiedene Intensitätdimensionen zu unterscheiden: die eine bemißt die größere oder geringere personale Tiefe eines Aktes, die andere die Intensität und Dichte des Aktes auf einer bestimmten personalen Schicht. Die erstgenannte Dimension der existentiellen Tiefe eines Aktes darf natürlich auch nicht verwechselt werden mit der objektiven Würdigkeit einer bestimmten Aktklasse. Ein Akt der selbstlosen Liebe Gottes ist objektiv immer von höchster Würdigkeit. Eine andere Frage aber ist es, mit welcher existentieller Radikalität er im konkreten Falle tatsächlich gesetzt wird. Selbstverständlich ist auch, worauf wir nicht näher eingehen wollen, daß es sehr wichtige und verwickelte Beziehungen zwischen den beiden erstgenannten Dimensionen gibt, so sehr sie voneinander zu unterscheiden sind. Ebensowenig kann darauf eingegangen werden, daß es auch im vorpersonalen Raum des Menschen eine Schichtung der Erlebnisse gibt.

Wir müssen bei diesem Ansatz, den wir vielleicht doch damit gewonnen haben, auch schon wieder aufhören. Es wäre nämlich nun die Frage, wie diese existentielle Tiefe eines Aktes wachsen könne, ob und wie der Mensch im Laufe seines natürlichen und sittlichen Lebens langsam die Möglichkeit gewinne, die existentielle Radikalität seines Tuns zu steigern, ob und wie er es fertig bringe, sich selbst mit der g a n z e n Wirklichkeit seines geistig-personalen Seins in e i n e m Akt ins Spiel zu bringen, sein Wesen wirklich bis ins letzte in einer freien Entscheidung einzuholen, welches die Ursachen und Bedingungen sind, durch die und unter denen er das fertig bringt. Erst wenn diese Frage geklärt wäre, hätten wir die Möglichkeit, einen typischen Verlauf des Wachstums an existentieller Einsatzmöglichkeit der Person zu zeichnen. Und erst dann wäre die typische Situationsreihe des menschlichen Lebens mit diesem typischen Verlauf des Wachstums existentieller Verfügbarkeit des Menschen über sich selbst zu kombinieren, die gegenseitige Abhängigkeit dieser beiden Reihen (die sicher vorliegt) herauszustellen und so zu dem erstrebten Ziele zu kommen, zum typischen Verlauf des geistlichen Lebens in seinem beständigen Anderswerden und in seiner Höherentwicklung. Aber diese Frage kann hier nicht mehr behandelt werden.

Dennoch haben wir damit einen Ansatzpunkt erreicht, der es uns nahelegt, unser Thema noch einmal von einer ganz andern Seite zu sehen. Es gibt offenbar eine Entwicklung des Menschen in dem Vermögen durch personal immer tiefere Akte immer totaler über sich selbst zu verfügen. Die Unmöglichkeit, in jedem Augenblick total über sich selbst verfügen zu können, die Unmöglichkeit, durch jeden Akt in jedem Augenblick sich selbst total zu dem zu machen, was man sein will, ist nun nichts anderes, als das, was Konkupiszenz im streng theologischen Sinn des Wortes heißt[13] (im Gegensatz zur landläufigen moralischen Deutung des Wortes). Das Wachsen in dieser Möglichkeit ist also nichts anderes als das Wachsen in der Überwindung der Konkupiszenz. So kommen wir aus unseren Überlegungen heraus noch einmal auf den sporadisch in der Geschichte der christlichen Frömmigkeit auftretenden, aber nie wirklich richtig durch-

[13] Vgl. K. Rahner, Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz. ZkTh 65 (1941), 61—80.

[14] Vgl. A. Stolz, Theologie der Mystik (Salzburg) und vom selben Verfasser: Das Mönchsideal der morgenländischen Kirche, in: Ein Leib ein Geist. Einblicke in die Welt des christlichen Ostens. Hrsg. von der Abtei Gerleve. Münster, S. 69—88.

geführten Versuch[14], den Stufenweg des geistlichen Lebens in einer streng theologischen Weise aufzubauen. Wo das Ziel der geistlichen Entwicklung in einer „Rückkehr ins Paradies" oder in einem Erreichen eines engelgleichen Zustandes gesehen wird, sind solche Versuche am Werk, und mit dem Gesagten ist wenigstens andeutungsweise schon auf den richtigen Kern einer solchen Vorstellung hingewiesen.

Eine andere noch denkbare Konstruktion aus theologischen Daten im engeren Sinn wäre die der Angleichung an Christus, des Mitvollzugs der inneren Gesetzlichkeit seines Lebens. Aber eine solche Auffassung mündet sofort in die Frage, welches die innere Struktur des Lebens Christi, welches, wenn wir so sagen dürfen, die Entwicklungsformel seines Lebens sei. Damit stehen wir auch von dieser Seite her vor einer Aufgabe, die hier nicht in Angriff genommen werden kann.

Zum Schluß sei noch einmal ausdrücklich auf eine Frage hingewiesen, die wir bisher scheinbar bagatellisiert haben. Wir haben nämlich diejenige Vorstellung des Stufenweges des geistlichen Lebens, die diesen auf die mystische Erfahrung hin ausrichtete und ihn unter dieser Hinsicht auch in den vormystischen Etappen konstruierte, als von unserer eigentlichen Frage und Aufgabe abführend von vornherein beiseitegelassen. Berechtigt war dieses Vorgehen, weil, empirisch gesehen, das geistliche Leben der allermeisten Christen nicht in der Mystik endet, wenigstens wenn wir unter Mystik das verstehen, was die klassische spanische Mystik darunter versteht, und weil, aufs Ganze gesehen, die Vorstellung, die das NT vom Weg und Ziel des geistlichen Lebens sich macht (z. B. in der Bergpredigt), doch zum mindesten eine solche Orientierung auf die Mystik hin nicht ausdrücklich werden läßt. Mit all dem aber sollte nicht bestritten werden, daß auch in einem so mystisch orientierten Aufbau der Stufen des geistlichen Lebens ein richtiger Kern steckt. Wenn nämlich einerseits der Begriff der Mystik von Vorstellungen gereinigt würde, die mehr aus neuplatonischer Geistigkeit als aus dem Christentum stammen und auch heute noch stark im Begriff der Mystik mitschwingen, und wenn anderseits die ungeheure Steigerung der existentiellen Tiefe der Akte, die dem Menschen möglich ist, genügend gesehen würde, eine Steigerung, die auf etwas hinausläuft, was man tatsächlich mystische Erfahrung nennen könnte, und wenn in dieser Richtung dann alle die Lehren eines psychischen Trainings, die in der üblichen mystischen Lehre enthalten sind, nutzbar gemacht würden, dann könnte wohl das meiste, was in der mystisch orientierten Stufentheorie enthalten ist, an der richtigen Stelle in die Lehre vom geistlichen Stufenweg hineingenommen werden, die uns hier vorschwebte, ohne daß wir sie durchführen konnten.

Schließlich sei noch ganz kurz darauf hingewiesen, daß, was das Gesetz von der existentiellen Vertiefung der Akte genannt wurde, dem entspricht, was in der allgemeinen Religionsgeschichte das Mystische in der Religion genannt wird, das aber, was wir die Situationsreihe nannten, letztlich auf das hinauskommt, was in der allgemeinen Religionstheorie das Geschichtlich-Eschatologische genannt wird. Was also an den bisherigen Lehren vom Stufengang des geistlichen Lebens als mangelhaft festgestellt wurde, könnte auch dahin formuliert werden, daß in diesem Stufengang das Geschichtlich-Eschatologische mehr oder weniger überhaupt ausfällt, das Mystische (das alleinherrschend ist) zu intellektualistisch gesehen wird. Beide Mängel hängen letztlich zusammen.

Gott in der Kirche

Von Erich Przywara, München

Das Folgende ist das dritte Kapitel einer „Summula" des Verfassers, die demnächst unter dem Titel „Was ist Gott?" erscheint. Sie führt Jo 1, 18 bis ins letzte durch: daß Gott allein „ausgelegt" sei in Jesus Christus und darum in Ihm, wie Er „Haupt und Leib Ein Christus" ist und darum in Ihm, wie Er schließlich die ganze Menschheit und den Menschen überhaupt zu „Leib und Fülle und Glorie" hat, und dies „in Maria". Es wird zuerst der Weg zu Gott und das Bild Gottes in sechs Stufen gezeichnet: von Gott als Qualität, Grenze und Ideal der Kreatur zu Gott als lebendigem Gott, zu Gott im Dunkel als Überschwang. Diese sechs Stufen empfangen ihre volle Konkretheit, da dieser Gott in Christo, der Kirche und im Menschen überhaupt erscheint. Es ergibt sich dann das Gesetz, daß Theologie (im Sinne einer Lehre von Gott) konkret ist als Christologie und Ekklesiologie und schließlich als Anthropologie (Gottes als Menschen und des Menschen in Gott), — und dies formal in Maria.

Christus ist nicht Christus, wenn er nicht in eins gesehen wird mit seiner Kirche. Christus ist Christus, wie St. Augustin sagt, nur als „Haupt und Leib Ein Christus": Christus der Bräutigam und das Haupt seiner Kirche, die seine Braut ist, sein Gemahl und darum sein Leib, seine Fülle, seine Glorie. Darum aber lautet die Formel der wahren und vollen Offenbarung Gottes: Gott in Christo in der Kirche: wie, nach dem Wort des hl. Paulus, wir „Christi sind, Christus aber Gottes", d. h. Christus unser Haupt, wie Gott ist das Haupt Christi (1 Kor 11, 4). Das gesamte Geheimnis Gottes in Christo, das uns aufging, ist also erst eigentlich „Leib und Fülle und Glorie", da es aufging in ihr, die Leib und Fülle und Glorie Christi ist, — in der Kirche. Weg zu Gott und Bild Gottes heißt konkret nicht einfach Gott in Christo, wie Er einmal begrenzt, geschichtlich empfangen ward, geboren, lebte, wirkte, litt, starb, auferstand, auffuhr zur Rechten, sondern wie Er jeweils „heute" ist: Christus als das reale, präsente Heute, das die Kirche ist. Der Gott, der in Sich Selbst (mit den Worten des hl. Augustin) das Hodiernum, Hodie, Heute ist, das „Jetzt als Ist" (nunc stans) des hl. Thomas von Aquin, eben dieser Gott ist erst voll offenbar in dem Christus, der selber das jeweils Heute und Jetzt ist und eben darum Christus als Kirche heute und jetzt. Das ist aber eben darum nicht einfach eine Kirche einer geistigen Gegenwart Christi, sondern Kirche von Fleisch und Blut, wie Christus Fleisch und Blut ist, und darum heute und jetzt Fleisch und Blut als Kirche von Fleisch und Blut, d. h. sichtbare Kirche. Das ist aber eben darum auch nicht eine Kirche reiner Tradition, sondern Kirche souveräner Entscheidung heute und jetzt: wie Christus nicht Tradition des Alten Bundes ist, sondern souveränes Wort des Vaters heute und jetzt, und darum auch nicht heute und jetzt ist als einfache Dauer einer urchristlichen oder patristischen oder ökumenischen oder allgemein kirchlichen Tradition, sondern heute und jetzt ist im souveränen entscheidenden lebendigen Wort einer unfehlbaren Kirche in der unfehlbaren Entscheidung eines heute und jetzt lebendigen „Stellvertreters Christi", d. h. als päpstliche Rechtskirche. So allein ist es Gott in Christo in der Kirche. So allein ist es Gott voll und lebendig heute und jetzt.

So ist es Leib, Fülle und Glorie der Wirklichkeit der ersten Stufe. Gott in Christo ist gewiß grundlegend Wirklichkeit dessen, was eine heidnische „göttliche" Kreatur als

Traum war. Aber es ist erst dann realistischere Kreatürlichkeit, da es nicht nur ist die heilige Menschennatur Christi, sondern Menschennatur der Kirche der Menschen, die nicht Christus sind, sondern sündig gebrechliche Apostel, sündig gebrechliche Päpste, Bischöfe, Priester, sündig gebrechliche Christen. In der Kirche und als Kirche erst ist die sündig gebrechliche Kreatur Gott. Der präsente Vater, der präsente Sohn, der präsente Heilige Geist im präsenten Christus ist präsent in der präsenten sündig gebrechlichen Kirche. Die in all ihrer sündigen Gebrechlichkeit Heilige Kirche ist präsenter Leib und Fülle und Glorie des dreimal-heilig Dreipersönlichen Gottes. Das Apostolische Glaubensbekenntnis sagt zuerst „Ich glaube an Gott den Vater", dann „Ich glaube an Jesus Christus, den eingeborenen Sohn", dann „Ich glaube an den Heiligen Geist", daß dies münde in das Bekenntnis „Ich glaube an die Heilige Kirche" (wie die ursprüngliche Form des Apostolischen Glaubensbekenntnisses allein sagt). Der Heilige Vater, der Heilige Sohn, der Heilige Geist, die Heilige Kirche.

Darum heißt die Kirche, mit den Worten Tertullians, corpus Trinitatis, Leib des Dreipersönlichen Gottes, und darum Seine Leib-Gegenwart in der leibförmigen Welt. Da die Kirche der Leib Christi ist, so ist sie in Christo der Leib desjenigen, der in Christo Sich offenbart und sichtbart als Vater, Sohn und Heiliger Geist: wie der Herr im Hohenpriesterlichen Gebet alles Eins der Jünger in Ihm als dem einen Meister, alles Eins der Herde in Ihm als dem Einen Hirten, alles Eins der Freunde in Ihm als dem Einen Freund, alles Eins der Hochzeit in Ihm als dem Einen Bräutigam, alles Eins der Geschwister in Ihm dem Bruder als dem Einen Sohn, wie Er dies alles eben darum münden läßt in das Eins der „Meinen", „wie Du, Vater, und Ich eins sind", „daß sie eins seien wie Wir", „daß sie eins seien in Uns". Da also die Kirche in ihrem Jüngertum der präsente Meister ist mit Seinen Jüngern, in ihrer Herde der präsente Hirt ist mit Seiner Herde, in ihrer Freundesgemeinschaft der „Liebe" (Kirche als Agape) der präsente Freund ist mit Seinen Freunden, in ihrer Hochzeitsfeier (der Messe und der Sakramente) der präsente Bräutigam ist mit Seiner Braut, in ihrer Familie der präsente Bruder ist mit Seinen Geschwistern, eben so und eben hierin ist sie als leibförmiges Eins das präsente Eins der „Meinen" „wie Wir" und „in Uns". So aber ist die Kirche als corpus Trinitatis corpus Patris, corpus Filii, corpus Spiritus Sancti, als Leib des Dreipersönlichen Gottes Leib des Vaters, Leib des Sohnes, Leib des Heiligen Geistes.

Als corpus Patris, Leib des Vaters, ist sie Verkörperung der väterlichen Autorität des ewigen Vaters. Wie der Vater im Dreipersönlichen Leben fons Totius Trinitatis ist, Urquell des Dreipersönlichen Lebens, so ist die Kirche als Verkörperung der väterlichen Autorität des Ewigen Vaters fons totius consortii Trinitatis, (mütterlicher) Quell des Lebens der Teilnahme am Dreipersönlichen Gott. Indem die patria potestas korporiert ist in die Autorität der sancta mater Ecclesia hierarchica, ist der zeugende Schoß des Vaters einkorporiert in den Mutterschoß der Heiligen Kirche: zu immer neuen Kindern Gottes.

Als corpus Filii, Leib des Sohnes, ist dieselbe Kirche corpus sponsale, bräutlicher Leib des menschgewordenen Sohnes als Brautgemahl, Leib, Fülle, Glorie Christi. So ist sie der leibhaft korporierte Sohn: zu immer neuen „Mitformen" des Sohnes. So ist sie das leibhaft korporierte Wort: zu immer neu lebendigen „Worten des ewigen Lebens". So ist sie die leibhaft korporierte „Hochzeit und Hochzeitsmahl des Sohnes des Königs": zu immer neuer Hochzeit zwischen Gott und Mensch.

Eben hierin aber ist sie vollends corpus Spiritus Sancti, Leib des Heiligen Geistes. Wie der Heilige Geist gesendet ist, Christum zu vollenden in die Welt, so ist sie in den Aposteln und Priestern und Glaubensboten gesendet in dieselbe Welt, und so treten

innerlich zusammen Heiliger Geist und Kirche, „Geist und Braut" (Offb 22, 17), und eben darum Kirche im besonderheitlichen Sinn als Heilig-Geist-Leib, als Gefäß (vas spirituale) Seiner wehenden Fruchtbarkeit in die ganze Welt. So ist die Kirche, als dieses Gefäß des Heiligen Geistes, die inkorporierte Ewige Liebe, die der Geist ist. — Und also erscheint das Dreipersönliche Leben Gottes im Antlitz der Kirche in Seiner ganzen Fülle: wie der universale Gott sich einkorporiert in der universalen Kirche in das Universum durch und über Raum und Zeit.

Das aber nun geht in die vollere Wirklichkeit der z w e i t e n Stufe ein. Kirche ist gewiß Leib und Fülle des Dreipersönlichen Gottes, Leib und Fülle des Vaters, Leib und Fülle des Sohnes, Leib und Fülle des Heiligen Geistes, — und ist insofern wahrhaft Universalkirche eines universalen Gottes. Sie ist das gewiß als Leib und Fülle Christi, der Haupt und Leib Ein Christus ist und darum „Christus alles in allem" und dies „Christus gestern und heute und in alle Zukunft", Christus also universal in Raum und Zeit, — Kirche darum also in einem wahren Sinne als dieser homo universalis universi mundi, All-Mensch als All-Welt, — Kirche also in einem wahren Sinne universale Kirche, weil Jetzt und Hier des universalen Gottes im universalen Christus.

Aber eben hier erscheint Kirche im schärfsten Sinne als wahrer Leib des Christus, wie Er in Seiner Menschwerdung wirklich ist: begrenzter Mensch aus begrenztem Volk, begrenzter Familie, in begrenzter Zeit, zu begrenzter Gemeinschaft. Christus, der doch als Haupt und Leib Ein Christus in wahrem Sinn All-Mensch ist, erscheint einzig als der Dorfhandwerker Jesus des Dorfhandwerkers Josef vom Bergflecken Nazareth im verrufenen Galiläa. Hierin gerade ist Kirche Leib und Fülle Christi. Sie ist wahrhaft All-Kirche, aber erscheint als dies jeweils nur in begrenzter Gestalt. Gott, die Grenze der Kreatur, Christus die menschgewordene Grenze der Kreatur, die Kirche als Leib und Fülle dieser gottmenschlichen Grenze der Kreatur, — dies eben erscheint schärfstens als selber begrenzte Kreatur. So erscheint die wahre All-Kirche jeweils nur als begrenzte Kirche jetzt und hier: judenchristliche Kirche von Palästina, griechisch-römische Kirche der Väterzeit, Kirche der absterbenden griechisch-römischen Antike, Kirche der Völkerwanderung, Kirche des fränkisch-germanischen Mittelalters, Kirche des avignonensischen Schismas und der Reformation, Kirche der Neuzeit, Kirche der andämmernden asiatisch-amerikanisch-afrikanischen Kontinente. Ja, Kirche als All-Kirche geht so ein und unter in diese Begrenztheiten, daß sie in der immer neuen Versuchung steht, diese Begrenztheiten selber jeweils absolut und universal zu setzen, das wahre Katholisch und Universal umzudeuten in ein katholisiertes und universalisiertes Palästina, Antike, Mittelalter, Neuzeit, Abendland, — bis dazu, daß diese All-Kirche dann den jeweiligen Umbruch dieser Begrenztheiten wie als ihren eigenen endgültigen Tod ansieht und durchlebt, als ob sie als All-Kirche stünde und fiele mit Palästina, Antike, Mittelalter, Neuzeit, Abendland, blind dafür, daß Gott sie zur wahren All-Kirche gerade in dieser immer neuen Wandlung gestaltet. Ja, so sehr geht die Christenheit in das Geheimnis dieser Begrenzung ein und unter, daß sie sie absolut und universal setzt bis zum Aufruhr gegen Gott und Christus: wie das unchristliche Judentum ver-absolutierten, und ver-universalisierten Alten Bund sagt, wie die griechisch-orthodoxe Kirche ver-absolutiertes und ver-universalisiertes Ost-Christentum ist, wie der Kern der Reformation ver-absolutierter und ver-universalisierter abendländischer Spiritualismus ist.

Das geht folgerichtig ein in die d r i t t e Stufe. Kirche ist Leib und Fülle dessen, der das „Bild des unsichtbaren Gottes" ist, und so „Typus" und „Erstling" und „Form" der gesamten Kreatur, und also gleichsam als Eidos Gottes Eidos der Kreatur ist. So

ist Christus die innerweltliche Wirklichkeit des „Idealen" und „Eidetischen": der ewigen Wahrheit, Gutheit, Schönheit, und hierin des reinen Seins, das Gott ist, als Ideal der Kreatur. Dieses Ideales Leib und Fülle ist die Kirche. Der Dreipersönliche Gott ist ewige Wahrheit, Gutheit, Schönheit und Christus ist die Sichtbarkeit dieses unsichtbar Dreipersönlichen Gottes, der Wahrheit, Gutheit, Schönheit ist. Und so ist die Kirche, die corpus Trinitatis als corpus Christi ist, wahrhaft korporierte Erscheinung und Gegenwart des Einen Ideals der Kreatur: Wahrheit, Gutheit, Schönheit jetzt und hier. Darum ist sie als unfehlbare Kirche die unfehlbare Gegenwart der unfehlbar normenden Wahrheit, Gutheit, Schönheit, die Gott ist. — Aber sie ist das, folgerichtig im Geheimnis der Menschwerdung, in sinneshaft menschlich vergänglicher Form. Die wahre Ewigkeit des Idealen erscheint in ihr als innerirdische Ewigkeit und darum als amtende und beamtete Institution. Amt und Büro und Akten einer institutionellen Kirche dogmatischer Kommissionen und Entscheidungen, moraltheologischer Kommissionen und Entscheidungen, Kommissionen und Entscheidungen über Liturgie und Kirchenkunst, das ist die wahre und wirkliche leibförmige Erscheinung der ewigen Wahrheit, ewigen Gutheit, ewigen Schönheit, die Gott ist in Christo in der Kirche als normendes Ideal für die gesamte Kreatur. Es ist das Geheimnis des corpus Trinitatis, daß es bis ins letzte erscheint als menschliche Korporation: das reine Ideal als amtliche Institution.

So führt es sich weiter in die vollere Wirklichkeit der v i e r t e n Stufe. Kirche ist als corpus Trinitatis nicht einfachhin Gegenwart einer es-haften idealen Wahrheit, Gutheit, Schönheit, die Gott ist, sondern es ist der Dreipersönliche Gott in der flutenden Lebendigkeit, die Sich Selbst allein zum Grund hat (im Vater), Sich Selbst allein zum Ausbruch (im ewigen Ausgang von Sohn und Heiligen Geist), Sich Selbst allein zur Mündung (im Eins von Vater und Sohn im Heiligen Geist), und dies als ewig in Sich kreisender Kreis (Denz. 48). Da die Kirche Leib-Gegenwart dieses Gottes ist, ist sie Leib-Gegenwart der souveränen Lebendigkeit Seines Ich. Das majestätische „Ich bin, der Ich bin" dieses Gottes ist leibhaft gegenwärtig im souveränen „Ich bin" einer Kirche, die in ihrer unfehlbaren Entscheidung nichts anderes zum Grund dieser Entscheidung kennt als ihr entscheidendes Ich selbst, in dem das souverän richtende und eingreifende und schaffende Ich Gottes leibhaft gegenwärtigt. Der souveräne Gott von Zorn und Barmherzigkeit, der (für alle Menscheneinsicht) grundlos „tötet und lebendig macht", ist leibhaft gegenwärtig in einer Kirche, die (für alle Menscheneinsicht) grundlos in ihren Gerichten und Gnadenerweisen „tötet und lebendig macht".

Aber die Kirche ist diese souveräne Lebendigkeit als menschliche Lebendigkeit Christi. Sie ist es darum als leibhafte Gegenwart Christi, wie Er im besonderen der lebendige Christus ist: der menschliche Meister zu menschlichen Jüngern, der menschliche Hirt zu menschlicher Herde, der menschliche Freund zu menschlichen Freunden, der menschliche Bräutigam zu menschlicher Braut, der menschliche Bruder zu menschlichen Schwestern: in einer meisternden Kirche, in einer hirtenden Kirche, in einer freundenden Kirche, in einer hochzeitenden Kirche, in einer Kirche als Familie: lehrende Kirche, regierende Kirche, sakramentale Kirche, Kirche der Gemeinschaft der Heiligen.

Aber Kirche ist diese leibhafte Gegenwart, im Unterschied zu Christus, als Braut, Gemahl, Leib, Mutterschoß. Sie ist darum präsenter Meister, Hirt, Freund, Bräutigam, Bruder, wie in einer Ehe die Frau die Schlüsselgewalt des Mannes gegenwärtigt. Die besondere Lebendigkeit der Kirche ist darum die Lebendigkeit der lebendig entscheidenden Braut Christi und Mutter der Christen: die „Königin Kirche" als „Unsere Heilige Mutter Hierarchische Kirche".

Diese Lebendigkeit selbst aber ist endlich vollends „symbolische Lebendigkeit". Das heißt: die Eine lebendige Braut und Mutter existiert real nur als der (für alle Menscheneinsicht) lebendige Zufall der geschichtlich lebendigen Amtsträger der Kirche: die nicht einmal eine Dynastie des Blutes bilden (weil für sie entweder der Cölibat gilt oder wenigstens das Geborensein allein durch die Taufe), ja nicht einmal eine Dynastie der Tradition (weil für das Wesen der Kirche keine menschliche Tradition bindend oder auch nur wesentlich ist, keine Tradition eines „urkatholischen Volkes" oder „urkatholischer Stadt" oder „urkatholischen Ordens" oder „urkatholischer Schule"). Sondern eigentlichst Lebendigkeit der Kirche ist Lebendigkeit des Zufalls: des „Körnerwurfs", des „Fischfangs", des „Wachstums von Weizen und Unkraut", des „Fischnetzes von guten und schlechten Fischen". Der souveräne lebendige Gott hat die Kirche eben so eigentlichst zu Seinem Leib: in der Souveränität dieses lebendigen Zufalls.

Damit aber steht die Kirche voll im Zeichen des f ü n f t e n Schrittes. Kirche ist als Leib des Dreipersönlichen Gottes Leib des erlösenden Gottes, indem sie als Leib Christi Leib des gekreuzigten Erlösers ist. So ist sie das leibhafte Mit zum gesamten Geheimnis des Kreuzes. Sie ist die mitgekreuzigte Braut, mitgekreuzigter Leib. Mitgekreuzigte Fülle des Gekreuzigten, und hierin Leib der Trinitas in cruce: wie alle ihre sakramentalen Funktionen und religiösen Übungen geschehen im Kreuzzeichen im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes. So ist sie der Mit-Widerspruch zu dem Widerspruch, der Gott ward in Christo. So ist sie das Mit zum „Widerspruch der Majestät": da sie in Christo das Weiterleben Seiner vergeblich bettelnden Liebe ist. So ist sie das Mit zum „Widerspruch der Heiligkeit": da sie in Christo das Jetzt und Hier ist des Lammes, das auf sich trägt den Aussatz der Sünde der Welt. So ist sie das Mit zum „Widerspruch der Seligkeit": da sie in Christo erscheint als das Heute des Fluches einer unseligen Gottverlassenheit. So ist sie vollends das Mit zum „Widerspruch des Ist der Fülle": da sie in Christo jeweils neu gegenwärtigt als das restlose Leer und Umsonst und Nichts Seines Gottes-Leer, Seines Gottes-Umsonst, Seines Gottes-Nichts. Da also in ihr jeweils neu und heute Gott gekreuzigt erscheint, als gekreuzigte Majestät des Vaters, als gekreuzigte Heiligkeit des Sohnes, als gekreuzigte Seligkeit des Heiligen Geistes, als gekreuzigtes Ist der Fülle von Vater und Sohn und Heiligem Geist, — hierin ist sie wahrhaft törichte und skandalöse Braut, törichter und skandalöser Leib, törichte und skandalöse Fülle des Gottes, der in Christo Torheit und Skandal ist: „skandalöse Narrheit Gottes" in der „skandalösen Narrheit" Christi in der „skandalösen Narrheit" der Kirche (1 Kor 1, 21—26), die eben darum als „Schmutzwasser" und „Kloake" der Welt erscheint (1 Kor 4, 13).

Aber in den Improperien des Karfreitags, in denen das Geheimnis des Kreuzes eigentlich gegenwärtigt, bekennt sich die Kirche zu einem noch unerhörteren Geheimnis. Sie läßt den Herrn fragen: Volk, mein Volk, was hab ich dir getan? Es ist das Volk des Neuen Bundes, es ist das Volk der Kirche, es ist die Kirche als Volk, an die der Herr diese Frage richtet, und also bekennt sich die Kirche gerade am Karfreitag zu dem Geheimnis, daß der Herr durch das Volk seiner Kirche in Seiner Kirche immer neu gekreuzigt wird: daß also die Kirche nicht nur mit Christo gekreuzigt ist, sondern Christus durch die Kirche. Es erscheint das abgründigste Geheimnis des Alten und Neuen Bundes: „es ziemt sich nicht, daß ein Prophet sterbe außerhalb Jerusalems", das die ehebrecherische Braut Sion ist, die „die Propheten tötet" und zuletzt den „Bräutigam und Sohn des Königs". Darum trägt der Alte Bund den Namen der „mordenden Ehebrecherin" (Ezechiel 16) und der Neue Bund den Namen der „Dirne" (nach Origenes und St. Augustin), die von sich aus die Sündhaftigkeit der immer neuen Treu-

losigkeit ist. Das Geheimnis der Verohnmachtung der Allmacht Gottes, des Aussatzes der Heiligkeit Gottes, des Fluches der Seligkeit Gottes, des Nichts der Fülle Gottes und also des Skandals und der Narrheit Gottes geschieht mithin nicht nur in und an der Kirche, sondern durch die Kirche: gewiß nicht durch die heilige Institution der Kirche, sondern durch die konkreten Menschen, aber in denen eben doch die Kirche als Leib und Fülle und Glorie Gottes in Christo lebendigt und gegenwärtigt. Das erst ist voll die Kirche als Leib des ausgeleerten und ausgestummten und ausgelöschten Gottes: im großen Symbol des Leer der Kirchen von Karfreitag zu Karsamstag.

Aber eben darum ist dies, gerade in diesem Symbol, das jeweils österliche Anheben des Überschwangs Gottes in Christo in der Kirche, d. h. die unerhörte Fülle der s e c h s t e n Stufe. Es ist die immer neue Wirklichkeit von Röm 9—11: Kirche der Juden und Heiden, Kirche der ganzen Welt durch alle Zeit, „alle miteinverschlossen in den Trotz des Unglaubens" durch Gott, „um Sich aller zu erbarmen" (11, 32). Die äußerste Verfinsterung Gottes in Christo in der Kirche durch die Kirche ist nichts anderes denn das Losbrechen, Losstürmen, Losbrausen des je immer größeren Osterglockenklangs der Osterglorie des Triumphes der Liebe des Sich ausschenkenden Gottes in den „Trotz des Unglaubens" der „Kirche aus Juden und Heiden": „O Tiefe des Reichtums und der Weisheit und der Erkenntnis Gottes ... Aus Ihm und durch Ihn und zu Ihm hin ist alles: Ihm Glorie in die Weltalter. Amen" (Röm 11, 33—36)!

Das ist die triumphale Wirklichkeit der Kirche in ihrem triumphalsten Geheimnis: in dem Geheimnis, darin sie zugleich das Jetzt und Hier des Kreuzes und der Auferstehung ist: im Meßopfer. Brot und Wein sind (gemäß der Ausdeutung des hl. Augustinus) das Symbol der lebendigen Kirche: viele Körner gemahlen und gebacken in Ein Brot, viele Trauben gekeltert und gegärt in Einen Wein: aller „Trotz des Unglaubens" der „Kirche aus Juden und Heiden" geerntet und gekeltert zu diesem Einen Brot und Einen Wein. Dieses Eine Brot und dieser Eine Wein werden aufgeopfert als gegenwärtige Sichtbarkeit des Einen Fleisches und Einen Blutes Christi des Gekreuzigten und werden gewandelt in eben dieses Eine Fleisch und Blut und werden empfangen als dieses Eine Fleisch und Blut von der Kirche, die selber Leib und Fülle des geopferten Fleisches und Blutes Jesu Christi ist. Es ist dargebrachtes Opfer und opfernder Priester als Gegenwart des Einen Opfers, das Christus der Gekreuzigte als der Eine Hohepriester ist: Christus verklärt zur Rechten des Vaters und derselbe Christus geschlachtetes Opfer und schlachtender Priester jeweils jetzt und hier. Christus verklärt und gekreuzigt ist jetzt und hier in diesem Einen Meßopfer: unter den sichtbaren Gestalten der Kirche, die nicht nur Ihm mitgekreuzigt ist, sondern die Ihn kreuzigt je immer neu (wie die Improperien bekennen). Dieses Meßopfer ist das vorausgenommene Alleluja des „Hochzeitsmahles des geschlachteten Lammes": als Hochzeitsmahl des gekreuzigten Christus mit der mitgekreuzigten und Ihn kreuzigenden Kirche. Das Alleluja des Überschwangs der überströmenden Liebe Gottes erscheint in den sichtbaren Gestalten dieses überströmenden Brotes und überströmenden Weines. Der Überschwang, der Gott ist, im Überschwang, der Christus ist in der „Weite und Länge und Höhe und Tiefe und Überhinausgeworfen" Seines triumphalen Opfers, das ist Leib und Fülle und Glorie in der Kirche, die eigentlichst Fülle und Glorie ist in der Fülle und Glorie des Opfers der Altäre: weil gerade hier Leib des Leibes Christi und also Leib Gottes, der der Überschwang ist. Gott Überschwang, der sichtbart als Christus Überschwang, gegenwärtigt als Kirche Überschwang.

So also wird folgerichtig die Aussage über den Sinn der Kirche, d. h. E k k l e s i o l o g i e (als Legein des Logos der Ekklesia) zur voll konkreten Theologie. Wie Gott

hier und jetzt sichtbart und gegenwärtigt als Kirche, so ist Theologie voll konkret als Ekklesiologie. Denn der Christus, in dem als menschgewordenem Sohn allein der Vater sichtbar ist, und in dem allein als fleischgewordenem Logos die Logie Gottes Fleisch ist, dieser Christus ist jetzt und hier einzig als Kirche, und so gilt unentrinnbar das Gesetz: Theologie in Christologie in Ekklesiologie.

Theologia directa positiva, d. h. Theologie, die von Gott „gradlinig" und „setzend" und darum im unmittelbaren Bilde der Kreatur spricht, ist eben darum voll konkret als *Ecclesiologia directa positiva*, d. h. als Ekklesiologie, in der Gott vollends als Kreatur erscheint: nicht nur in der Einen heiligen Menschennatur Christi, sondern in Kreatürlichkeit, wie sie am schärfsten auch noch im Unterschied zu Christus dem Haupt Kreatürlichkeit ist: vielfältig in Raum und Zeit, sich wandelnd über Raum und Zeit, aufstrahlend und vergehend über Raum und Zeit. Gott erscheint eben so als Gemeinschaft. Geschichte, Welt, Kosmos, Universum, — aber eben so niemals als ein real existentes All, sondern direkt und positiv, wie für das Auge des Menschen nur das jeweils einzeln Reale und Individuale etwas Direktes und Positives ist. Gott erscheint im Bilde der Kirche nicht als ein einziges großes Bild, sondern als buntfarbig unzusammenhängende Bilderwand, ja nicht einmal als das, sondern als jäh rascher Bilderwandel, aber eben gerade so erst echt als Kreatur, Mensch total in der Menschlichkeit der Kirche total, wie alles Kreatürliche wie leuchtende und verleuchtende Wolken weht und verweht. In diesem Sinne ist es Ecclesiologia lucis, wehendes und verwehendes Farbenspiel der Kirche, das eben so als Gott Licht lichtet.

Eben hierin aber ist es deutlichste Konkretheit einer Theologia indirecta dialectica in einer *Ecclesiologia indirecta dialectica*. Der Gott, der zwischen scheinbar unvereinbaren Widersprüchen aufdämmert, und schließlich im scheinbaren Widerspruch Seiner Offenbarung und Heilsführung und Gnadenführung, — der Gott, dessen Versichtbarung in Christo im Kreuze geschieht, im allgemeinen Sich-Kreuzen zwischen Gott und Mensch, vollends aber im eigentlichen „Skandal und Narrentum des Kreuzes", — eben dieser Gott ist Leib und Fülle Seiner Offenbarung in Christo im Kreuz, da Er sichtbart und gegenwärtigt im „Kreuz der Kirche", in der „Kirche als Kreuz". Da die Kirche im Gegensatz und Gegensatzspiel, im (scheinbaren) Widerspruch und Widerspruchs-Umschlag ihrer Völker, Perioden, Richtungen, Orden, Schulen, einen (scheinbar) ständigen Umweg (indirecta) immer neu läuft, eben so zerbricht alle Direktheit eines begreiflichen Gottes in das wahre Ins-Unendliche des Gottes, der „nicht Gott ist, wenn du Ihn begreifst". Das erreicht seine letzte Schärfe, da die Kirche als Leib und Fülle des „Kreuzes des Kreuzes" auffinstert: in dem Gethsemane und Golgotha, das die Glieder der Kirche einander bereiten, im Kampf auf Leben und Tod gegeneinander, bis daß, im Sich-Kreuzigen und Sich-Zerreißen der Glieder Christi, Christus Selbst gekreuzigt und zerrissen wird, — bis daß hierin die Kirche sich selbst auslöscht und ausleert, in das jeweils neue Nichts und Leer und Umsonst Christi in ihr. So ist es vollends Ecclesiologia tenebrarum: eine „verfinsterte" Kirche, die aber (in Kraft des Kreuzes) hierdurch sich nicht widerlegt, sondern sich eigentlichst bestätigt. Das skandalöse und närrische Spiel der innerkirchlichen Gegensätze, das in diese Finsternis führt, ist Leib und Fülle des „Umweges des Spieles der Gegensätze", in dem der unbegreifliche, d. h. der eigentliche Gott erst auflichtet, da Er verfinstert erscheint (Theologia indirecta dialectica als Theologia tenebrarum).

So aber mündet alles in Leib und Fülle dessen, was Theologie und Christologie an dieser Stelle sagt: daß Gegensatz und Widerspruch und Finsternis ein strahlenderes Nicht sagen und darum und darin ein strahlenderes Über. Ecclesiologia indirecta

dialectica mündet in das Zueinander und Ineinander von Ecclesiologia negativa und Ecclesiologia eminentiae et excessus. — Da die Kirche das Nichts Christi am Kreuz in dem Nichts sichtbart und gegenwärtigt, zu dem sie jeweils und immer neu im skandalösen und närrischen Spiel ihrer Gegensätze wird, überstaltet sich jeweils und immer neu, letztlicher, dieses Nichts der Finsternis in das Nichts eines anhebenden Über: zu einer *Ecclesiologia negativa*. Es ist mit der Kirche so, daß sie zuerst selig heimatlich eingängig ist als wahrhaft präsenter Gott, ja fast wie als Ausgleich für einen allzu unbegreiflichen Gott, für einen allzu unverständlichen Christus am Kreuz. Aber eben darum muß diese lichtige Mutter- und Heimatkirche selber die Finsternis der Unbegreiflichkeit werden, die Gott zuletzt ist in Christo am Kreuz. Kirche selber muß werden zum präsenten Nicht Gottes in Christo: „daß ich nur sagen kann, was sie nicht ist: nicht heimatliche Erde, nicht goldblauender Himmel, nicht überblühendes Leben, nicht strahlender und flammender Geist."

Dieses „Sagen was nicht" aber und scheinbare „Nicht" erst öffnet die eigentliche Kirche: daß Erde, Himmel, Leben, Geist, so heimatlich blauend und blühend und strahlend sie auch sein mögen, nur ein „Nicht" sind zum überragenderen und überschwänglicheren Über, das die Kirche eigentlichst ist als Leib und Fülle des Über Gottes im Über Christi. Kirche, in ihrer *Ecclesiologia eminentiae et excessus* ist erst das ganze Wunder des überkommenden und überfallenden und überschattenden Gottes. Sein jeweils überragenderes (eminentiae) und überschwänglicheres (excessus) Über überkommt und überfällt und überschattet nicht nur in der Finsternis und Leere des Nichts der gegen Ihn unterschiedenen Kreatur. Es überkommt und überfällt und überschattet auch nicht nur, noch überragender und überschwänglicher, in Seiner eigenen Finsternis und Leere des Nicht am Kreuze. Es ist, über alle Maße, als Über von Leib und Fülle und Glorie, erst das übermäßigere Über, da in der Kirche die gesamte Finsternis und Leere des Nicht der Kreatur, durch alle Völker und Jahrtausende, zu Leib und Fülle und Glorie Gottes am Kreuze ward und wird. Da das Geheimnis der Kirche erscheinen möchte als Leib und Fülle eines vollends verfinsterten, eines vollends verstorbenen, eines vollends grausamen Gottes, eben so ist es Verkündigungsmorgen und Pfingstmorgen des erdbebenderen und stürmenderen und flammenderen Geistes Gottes, der überkommt und überfällt und überschattet in der Kirche die ganze Erde: daß empfangen werde und geboren und ausgeschenkt das immer größere Licht, das immer größere Leben, die immer größere Liebe, die Gott erst ist in Christo in der Kirche. Kirche-Überschwang, erst in diesem Geheimnis, ist Gott-Überschwang voll präsent.

So erfüllt sich voll die Vision Dionysius des Areopagiten: Gott ist, im Geheimnis der lichten Finsternis der Kirche, Finsternis durch die Überfülle Seines Lichtes; Gott ist, im Geheimnis des lebenden Todes der Kirche, Tod durch die Überfülle Seines Lebens; Gott ist, im Geheimnis der grausamen Liebe der Kirche, Grausamkeit durch die Überfülle Seiner Liebe.

So verleibt und erfüllt sich glorreich in die Kirche, die Leib und Fülle und Glorie Gottes in Christo ist, nicht nur das Geheimnis des Augustinischen „Suchens um zu finden und Findens um zu suchen": Gott wird (in der Kirche) gesucht, um (als Heimat) in ihr gefunden zu werden: Gott wird in der (Heimat-Kirche) gefunden, um (durch die Kirche hindurch) gesucht zu werden (in Seine Unermeßlichkeit hinein). Sondern es verleibt und erfüllt sich in der Kirche das Wort aus dem Evangelium: Wer verliert, gewinnt, und wer gewinnt, verliert; wer bewahrt, verdirbt, und wer verdirbt, bewahrt. Das (scheinbare) Verloren Gottes in Christo in der Finsternis, dem Tod, der Grau-

samkeit der Kirche, das ist Sein österliches Gewonnen als Licht, Leben, Liebe „alles in allem". Das (scheinbare) Verdorben Gottes in Christo in der Finsternis, dem Tod, der Grausamkeit der Kirche ist Sein österliches Heil und Gewahrt als Licht, Leben, Liebe „alles in allem". Der äußerste Karfreitag Gottes in Christo in der Kirche ist das Anheben des dreimaligen Alleluja, des dreimal Licht, dreimal Leben, dreimal Liebe, das der dreimalheilige Dreipersönliche Gott ist.

Das ist Gott in Christo in der Kirche.

Grundsätzliches zum Verständnis der Lehre des heiligen Johannes vom Kreuz

Von Dr. Hilde W a a c h, Wien

Wohl kaum eine Lehre ist so grausamer Verständnislosigkeit begegnet wie die Lehre des hl. Johannes vom Kreuz. Dies kommt daher, weil gewisse Voraussetzungen gegeben sein müssen, damit man in sie eindringen kann. Immer wieder hat es Heilige oder fromme Menschen gegeben, die gleich der Kleinen heiligen Theresia ohne wissenschaftliche Bildung, ohne Anleitung und Hilfe die Schriften des hl. Joh. v. Kr. verstanden und großen Nutzen daraus gezogen haben. Doch wäre es sicher nicht richtig, zu meinen, nur Heilige könnten diese Schriften verstehen oder Menschen, die die Gabe der Beschauung besitzen; denn wozu hätte Joh. v. Kr. von einem W e g der Vollkommenheit, von einem A u f s t i e g zu Gott geschrieben? Wozu hätte er in seinen Schriften zu zeigen versucht, wie man es a n f a n g e n soll, um am schnellsten sein Ziel zu erreichen? Man wird sich also die Frage stellen müssen, welcher Art diese Voraussetzungen sind.

Zunächst muß man wissen, daß die Schriften des hl. Joh. v. Kr. Kommentare zu seinen Gedichten sind, und zwar unfreiwillige Kommentare. Er selbst wäre wahrscheinlich gar nicht auf den Gedanken gekommen, Abhandlungen zu schreiben, weil er genau wußte, daß sogar Gedichte nur unbeholfen das wiedergeben können, was in ihnen eigentlich gemeint ist; noch weniger sind Abhandlungen dazu imstande. Nur weil er immer wieder von seinen Seelsorgskindern gebeten wurde, doch zu erklären, was seine Gedichte ausdrücken wollen, ließ er sich herbei, es zu tun. Was bedeutet das? Es bedeutet, daß seine Schriften und erst recht seine Gedichte gleichsam nur ein Symbol sind, ein schwaches Zeichen für eine ganz unvorstellbar reiche und tiefe Innerlichkeit, für ein Leben, das den wenigsten Menschen mehr als dem Namen nach bekannt ist, und für eine Liebe, von der man sich gar keine Vorstellungen machen kann. Die Schriften des Joh. v. Kr. werden daher immer für jene unverständlich, ja eine Überspanntheit und eine Torheit sein, die nicht fähig sind, sich von der dahinterstehenden Wirklichkeit anziehen zu lassen, die alle Dinge stets mit dem engen Maß ihres begrenzten Geistes messen und es nicht verstehen, sich in die weite Welt eines gottliebenden Herzens hineinzuversetzen.

Schon sehr früh war Joh. v. Kr. von jener Wahrheit erfüllt, daß Gott die Liebe ist. Er muß dies nicht nur geglaubt haben, sondern es muß ihm in besonderer Weise aufgegangen, er muß von dieser Wahrheit einfach überwältigt und hingerissen worden

sein. Heißt das aber, Joh. hatte irgendeine Vision, in der sich ihm Gott als die Liebe offenbarte, oder heißt das, er habe ein Gefühl des Glückes und der Sicherheit gehabt, von Gott geliebt zu werden, ein Erlebnis, das die meisten Menschen dann haben mögen, wenn ihnen eine schwierige und gefahrvolle Sache geglückt ist? Nein, es handelte sich um eine viel geistigere, übernatürlichere Erkenntnis, um eine Erkenntnis, die von allen Mystikern immer wieder als dunkel, als unbestimmt bezeichnet wird, nicht weil sie etwa so verworren wäre, sondern weil sie nicht recht faßbar ist.

Ein Mensch, dem die ewige Liebe aufgegangen ist, der wird, ehe er überhaupt weiß, daß es die ewige Liebe ist, nach der er sich sehnt, zunächst nur merken, daß ihm kein irdisches Ding genügen und Befriedigung verschaffen kann. Er wird sich den Dingen gegenüber heimatlos fühlen, er wird die Dinge gerade in ihrer irdischen Schönheit anschauen und beiseite legen, nicht weil er sie verachtet, sondern weil er findet, daß sie nicht das sind, wonach er sich eigentlich sehnt; denn seine Sehnsucht ist viel größer.

„Keine Schönheit dieser Welt wird mein Herz je einmal fesseln,
Sondern nur — ich weiß nicht was — das sich wohl noch einmal findet[1]."

Jedes Getroffenwerden von Gott, jede übernatürliche Erfahrung der göttlichen Liebe erzeugt also die Sehnsucht nach dieser Liebe und damit verbunden auch ein großes Leid: das Leid der heimatlosen Seele, die ausgeht, das Ziel ihrer Sehnsucht zu finden, aber nur um zu sehen, daß die Dinge dieser Welt ihre Sehnsucht nicht stillen können.

„Wer da ist von Liebe krank, angeweht von Gottes Wesen,
dessen Sinn ist so verwandelt, daß ihm nichts mehr Freude macht.
Er ist gleich dem Fieberkranken, den der Speisen Anblick ekelt,
und begehrt — ich weiß nicht was —, das sich doch noch einmal findet[2]."

Das ist also die seelische Situation des Menschen, des „Anfängers", für den Joh. v. Kr. seine Bücher geschrieben hat: es ist ein Mensch, der von großer Sehnsucht nach Gott erfüllt ist, nicht von einer gefühlsmäßigen Sehnsucht, sondern von einer übernatürlichen, die in ihm Unruhe erzeugt, die ihn das Leid der Seele erfahren läßt, die Gott nirgends finden kann. Um diese Seele weiter zu führen, versucht Joh. v. Kr. ihr in seinen Kommentaren begreiflich zu machen, woher denn überhaupt ihre Sehnsucht stammt, was die Ursache ihrer Unruhe und ihres Leides ist. Er sagt, die Ursache ist eine zweifache: Die erste Ursache liegt in der Seele selbst. Es gibt hier eine Art Gravitationsgesetz, eine Kraft, die die Seele anzieht. Wie der Stein bis zum Mittelpunkt der Erde stürzt, wenn er kein Hindernis findet, so ist die Seele derart veranlagt, daß sie ein unermeßliches Verlangen nach Gott in sich trägt; denn Gott allein ist jener tiefste Punkt, in dem sie zur Ruhe kommt[3]. Die zweite Ursache für die Sehnsucht der Seele liegt in Gott, der als ein Gott der Liebe wesentlich ein Gott der Mitteilung ist. Die wundervolle Romanze von der heiligsten Dreifaltigkeit[4] gibt Aufschluß über das nicht nur erhabene, sondern ungemein warme und beglückende Bild, das Joh. von Gott hat.

Der wesentliche Inhalt dieser Romanze ist die unaussprechliche Einheit und Liebesgemeinschaft zwischen den drei göttlichen Personen. Von Ewigkeit lebt im Vater der Gedanke, dem Sohn eine Braut zu erschaffen, die ihn liebt und deshalb auch vom Vater

[1] Johannes vom Kreuz: Sämtliche Werke, hrsg. von P. Aloysius ab Immac. Concept., 5 Bde. München 1927—1929. 5. Bd. S. 199.

[2] Ebd. S. 200.

[3] Vgl. 3. Bd. S. 12 f und 4. Bd. S. 86. Hier kann auch das gefunden werden, was Joh. v. Kr. über den „Seelengrund" oder das „Seelenfünklein" schreibt.

[4] 5. Bd. S. 204 ff.

geliebt und in die Liebesgemeinschaft der drei göttlichen Personen hineingezogen wird, eine Braut, die nur dazu geschaffen ist, in ihrer Liebe zum Sohn und durch sie teilzunehmen an allem Jubel und aller Seligkeit, die der Vater selbst genießt. Das ist es also, wonach die Sehnsucht der Seele geht: zu jener letzten Einigung mit dem dreifaltigen Gott zu gelangen. Wann ist nun das Ziel erreicht oder besser, warum ist nicht jeder Mensch gleich in dieser Einheit, wenn doch Gott sich selbst mitteilen will und die Seele sich nach ihm sehnt? Weil der Vater von Ewigkeit her nichts anderes wollen kann als immer nur seinen Sohn bzw. nur das, was dem Sohn ähnlich ist, insofern es ihm ähnlich ist. Erst dann also wird man sein Ziel erreicht haben, wenn alles, was gottwidrig ist, ausgerottet ist, wenn der Vater in der Seele des Menschen nichts anderes wiederfindet als seinen vielgeliebten Sohn.

Aus dieser Romanze zur heiligsten Dreifaltigkeit oder besser aus jener Wahrheit, die Joh. v. Kr. immer wieder vorschwebte, daß nämlich die Welt (d. i. Welt und Engel) eine Braut Christi ist und jeder Mensch erst dann das Ziel seiner Sehnsucht erreicht haben wird, wenn in ihm nichts mehr ist, was Christus unähnlich wäre, daraus ergibt sich ein Zweifaches: einmal die Stellung zu den geschaffenen Gütern und dann die Art und Weise, wie man am schnellsten gottähnlich wird und damit zur Vereinigung mit Gott gelangt.

Was nun erstens die Stellung zu den geschaffenen Gütern betrifft, so muß gesagt werden, daß Joh. hier eine Seele sprechen läßt, die durch ihre Sehnsucht nach Gott bereits eine ganz andere Stellung zu den Dingen gewonnen hat als andere Menschen, eine Seele, die erst im Lichte jener leisen Distanz von den Dingen, im Bewußtsein, daß diese nie Ziel ihrer Sehnsucht sein können, die Dinge in ihrem wahren Sein zu sehen vermag. Diese Seele sieht, daß die Welt von einer ganz unsagbaren Schönheit erfüllt ist; ist sie ja nichts anderes als ein Liebeserweis Gottes an den Menschen, also eine Offenbarung, die allein durch ihr Dasein und Wesen ständig Zeugnis ablegt von ihrem Schöpfer und von jenem großen Ziel, zu dem der Mensch berufen ist.

Joh. v. Kr. will die Welt daher mit einer unendlichen Liebe geliebt wissen. Um diese Liebe deutlich zu machen, möge ein Beispiel dienen: Man denke sich, jemand hat eine sehr gute Photographie eines fernen Freundes, den er sehr liebt. Er liebt daher auch diese Photographie, ja er entdeckt an ihr eine viel größere Schönheit als ein Fremder, der vielleicht nur die künstlerische Arbeit des Photographen bewundert. Die Photographie ist ihm auch sehr kostbar; aber warum ist sie ihm so viel wert und warum liebt er sie? Nicht des Stück Papieres wegen, auf dem einige helle und dunkle Flecken sind, nicht der Kostbarkeit photographischer Kunst wegen, sondern einzig und allein deshalb, weil es das Bild eines Menschen ist, den er liebt, weil ihn das Bild an diesen Menschen erinnert, weil er weiß, daß das, was er auf der Photographie sieht, nur ein Zeichen dessen ist, was das Wesen jenes fernen Freundes ausmacht. So ist auch für Joh. v. Kr. die Welt ein Symbol dessen, was Gott uns offenbaren will. Um den Sinn, das Wesen und die unsagbare Schönheit der gechaffenen Dinge zu erkennen, muß man im Verhältnis der Liebe zu Gott stehen, muß man wissen, daß jene Welt nur ein Schatten dessen ist, der unerschaffen ist. Man muß gleichsam die Sprache der Dinge verstehen und wissen, was sie eigentlich wollen, um erst zu wissen, wie schön sie sind.

Nur wenn man das im Auge behält, wird man jene eigentümliche Stellung, die Joh. v. Kr. den geschaffenen Dingen gegenüber einnimmt, verstehen. Allzu leicht klebt man hier am Wortsinn und allzu leicht ist man mit seinem Urteil fertig: ein Mystiker ist ein weltfremder Mensch, der die Dinge verachtet, weil er von ihrer Schönheit im

Grunde nichts versteht. Dieses Urteil ist falsch, weil man sich nicht in die Wirklichkeit hineinversetzt, aus der die Einstellung des hl. Joh. entspringt. Weil nämlich die Welt nur ein Schatten, nur ein Zeichen ist, so kann sie nie ihrer selbst wegen geliebt werden, sondern immer nur als Zeichen. So wie aber das Zeichen vor der Wirklichkeit verblaßt, ja, wie es zu seinem Wesen gehört, unendlich hinter dieser Wirklichkeit zurückzustehen, so ist es auch mit den geschaffenen Gütern. Verglichen mit Gott, sind sie ein Nichts oder, um dieses Nichts, dieses Zurückstehen noch deutlicher zu machen, kann man auch sagen: Alle Schönheit der Welt ist im Vergleich mit der Schönheit Gottes Häßlichkeit, ihre Freude Bitterkeit und ihr Reichtum Armut.

Da nun der Mensch, besonders am Anfang seines religiösen Lebens, versucht ist, die Dinge um ihrer selbst willen zu lieben, und so gerne vergißt, daß sie über sich hinausweisen, darum ist es notwendig, die richtige Distanz zu den Dingen zu schaffen und die Haltung inneren Verzichtenkönnens auf alle geschaffenen Güter zu erreichen. Von da her wird es verständlich, wenn Joh. v. Kr. dem Anfänger folgende Leitsätze vor Augen führt[8]:

„Willst du dahin gelangen, alles zu kosten, suche in nichts Genuß.
Willst du dahin gelangen, alles zu wissen, verlange in nichts etwas zu wissen.
Willst du dahin gelangen, alles zu besitzen, verlange in nichts etwas zu besitzen.
Willst du dahin gelangen, alles zu sein, verlange in nichts etwas zu sein.
Willst du erlangen, was du nicht genießest, mußt du hingehen, wo du nichts genießest.
Willst du gelangen zu dem, was du nicht weißt, mußt du hingehen, wo du nichts weißt.
Willst du gelangen zu dem, was du nicht besitzest, mußt du hingehen, wo du nichts besitzest.
Willst du erlangen, was du nicht bist, mußt du hingehen, wo du nichts bist."

Diese harten und unerbittlichen Forderungen wollen nichts anderes ausdrücken, als daß das Ziel jener Sehnsucht, die aus dem innersten Wesen der Seele kommt, nie irgendein geschaffenes Ding sein kann und daß die Seele daher sich nicht bei Dingen aufhalten lassen soll, die nie den Ort ihrer Ruhe ausmachen können. Zugleich ist aber auch zum Ausdruck gebracht, daß nur die Seele, deren letzte und einzige Sehnsucht Gott ist und die bereits erfahren hat, wie wenig Befriedigung sie in den Dingen finden kann, fähig ist, den tieferen Sinn jener Leitsätze zu ermessen. Es wäre daher ganz falsch, zu meinen, Joh. v. Kr. hätte irgendein Nirwana, eine innere Gefühl- und Erlebnislosigkeit, eine Stumpfheit des Geistes, ein „Nichts" schlechthin für erstrebenswert gehalten. Nur um eines höheren, ja höchstens Zieles wegen, nur um nicht ein Sklave der Dinge zu sein, sondern sie ihrem wahren Wesen nach zu erkennen, wird die innere Freiheit, die innere Distanz ihnen gegenüber gefordert, wobei es natürlich gleichgültig ist, wie viele Dinge man tatsächlich besitzt. Nicht der Besitz an und für sich ist das Gefährliche, sondern das Verhaftetsein im Besitz.

Weil die Welt aber eine Offenbarung Gottes ist, darum findet sich anderseits bei Joh. v. Kr. eine große Wertschätzung derselben, die sich sowohl in seinem Leben als auch in seiner Lehre immer wieder zeigt. Sein Sinn für Poesie und Kultur, die Forderung der Herstellung schöner Heiligenbilder, das feine Verständnis für den Besuch stimmungsvoller Landschaften oder Gnadenstätten beweisen das. Immer wieder geht es aber auch hier nur um das eine: sich durch diese Bilder an ihren Urheber erinnern zu lassen. Daher die eigentümliche Doppelstellung zur Welt: auf der einen Seite höchste Begeisterung, höchstes Entzücken, ein Preisen ihrer Schönheit, ihres Wertes — und auf der

[8] 1. Bd. S. 66 f.

anderen Seite radikaler Verzicht bis ins Letzte, ein Verachten, ja ein Leugnen ihres Wertes.

Das zweite, was sich aus der für Joh. v. Kr. zentralen Wirklichkeit von Gott als demjenigen ergibt, der für seinen Sohn eine Braut erschaffen hat, ist das Ziel, zu dem jeder Mensch berufen ist. Es ist eine so vollkommene Ähnlichkeit mit Christus, daß der Vater nicht anders kann, als die Braut seines Sohnes mit derselben Liebe zu lieben, mit der er auch den Sohn liebt, weil er in der Braut nichts anderes als das Bildnis seines Vielgeliebten wiederfindet. Wann ist dies aber der Fall? „Wenn die Seele dem Willen nach völlig im Willen Gottes aufgeht, so daß nichts dem göttlichen Willen entgegen ist, sondern daß sie in allem und durch alles einzig vom Willen Gottes sich leiten lasse", und zwar so leiten lasse, „daß in diesem Zustand aus zwei Willen einer geworden ist. nämlich der Wille Gottes. Und dieser Wille Gottes ist der Wille der Seele"[6].

Man sieht, Joh. v. Kr. steckt das Ziel sehr hoch. Es ist ein Ziel, das nicht mehr im Bereich eigener Anstrengung liegt, sondern zu dem letztlich Gott selbst einen Menschen erheben muß, weil es ein vollständiges Umgestaltetwerden, ein Anderswerden der Seele zur Voraussetzung hat. Was heißt das aber wieder? Es heißt, nicht nur alle Sünden und Unvollkommenheiten ablegen, sondern auch von sich selbst völlig losgekommen sein, kein Wünschen, Streben und Begehren mehr zu haben als Gott allein, nichts neben Gott wünschen, sondern einzig nur ihn.

Wie denkt sich Joh. v. Kr. diesen Aufstieg der Seele zu Gott? Zwei Grundgedanken stehen hier im Vordergrund: Der erste Gedanke ist das alles menschliche Begreifen und Fühlen schlechthin überragende Wesen Gottes. Gott ist der ganz andere; er ist so sehr anders, daß alles, was man über ihn aussagt und was man bei dem Gedanken an ihn fühlt oder sich von ihm vorstellt, nicht nur unendlich weit hinter der Wirklichkeit zurückbleibt, sondern in gewisser Hinsicht sogar falsch ist. Es ist nicht so, daß unser menschliches Fühlen und Begreifen nur zu wenig tief ist und man also — würde es unendlich gesteigert werden — Gott erkennen könnte, sondern dieses menschliche Erkennen und Fühlen ist aus sich heraus überhaupt nicht fähig, hier auf Erden Gott so zu erkennen „wie er ist".

Joh. v. Kr. kam zu dieser Überzeugung nicht (wie man vielleicht annehmen könnte) auf Grund einer philosophischen Spekulation oder auf Grund irgendeines Pessimismus, sondern wieder nur durch die Liebe. Nur weil Gott für ihn der Gott der Liebe, das mysterium amandum war, von dem er sich getroffen sah, wußte er, daß alle irdischen Dinge nicht an Gott heranreichten; darum war aber Gott für ihn auch zugleich das mysterium tremendum, der „fürchterliche" Gott.

Daß jener Gott der Liebe, zu dessen Wesen es gehört, sich selbst mitzuteilen, auch ein Gott ist, zu dem man nicht aufzublicken wagt, vor dem man sein Antlitz verhüllen muß, ist eine Wahrheit, die nicht nur für alle echten christlichen Mystiker, sondern auch für alle wahrhaft frommen Menschen bezeichnend ist. Immer wieder zeigt sich bei ihnen die restlose Überzeugung, daß Gott unendlich gütiger, verzeihender und herablassender ist, als man ihn sich denken kann, verbunden mit dem Bewußtsein der Ferne und der überragenden Heiligkeit Gottes, bei dessen Anblick der Mensch sterben würde, dessen Pläne er nie durchschauen kann und vor dem er am besten schweigt. Wenn eines von beiden fehlt und man Gott entweder nur als den ganz Fernen sieht, der zu groß ist, als daß er sich um die kleinen Dinge der Welt kümmern könnte, oder aber, wenn man

[6] 1. Bd. S. 53 f.

in einer distanzlosen Weise so zu Gott steht, daß man sich in einer fast kollegialen Art ihm gegenüber benimmt, also noch nie gezittert hat vor jener göttlichen Majestät, vor der nichts bestehen kann, dann hat man auch nichts von jener wahrhaft übernatürlichen Liebe, wie Joh. v. Kr. sie meint.

Diese Liebe ist nämlich keine Gefühlsliebe — dies soll wieder betont werden —, sondern eine Liebe, die die Seele weit gemacht und ihr die Augen über ihre eigene Schwäche und Häßlichkeit geöffnet hat, eine Liebe, die die Seele ratlos und unsicher werden läßt und ihr die Frage auf die Lippen drängt: Herr, was soll ich tun, nachdem ich in Deinem Licht erkannt habe, daß alles, was ich bisher tat, in keiner Weise an Dich heranreichte?

Diese seelische Situation eines Menschen, der Gott liebt, der deshalb eine gewisse Distanz zu allen irdischen Dingen gewonnen hat und durch den Eindruck der überragenden Größe Gottes innerlich unsicher geworden ist, ist Voraussetzung für den Menschen, für den Joh. v. Kr. seinen Weg zu Gott beschreibt. Wer das nicht beachtet, wird nie in seine Lehre eindringen.

Der zweite Grundgedanke seiner Lehre über den Aufstieg der Seele ergibt sich aus dem ersten. Wenn Gott der schlechthin Überragende ist, mußte er aus seiner geheimnisvollen Verborgenheit heraustreten und sich den Menschen offenbaren. Und Gott hat sich geoffenbart. Er hat sich in seinem Sohne vollkommen ausgesprochen und dieser Sohn hat alles gesagt, was er vom Vater wußte. Was uns also von Gott allein Kunde gibt, ist die Botschaft Christi in seiner heiligen Kirche. Und das Organ, um diesen Offenbarungsinhalt aufzunehmen, ist der christliche Glaube.

Dieser Glaube ist etwas ganz Einzigartiges und ungeheuer Kostbares, weil er der einzige Weg und die einzige Verbindung mit Gott ist. Nur wer a u s dem Glauben lebt und i m Glauben lebt, kann wirklich auf dem Weg zu Gott Fortschritte machen. Was heißt es aber aus dem Glauben leben? Ist es nicht so, daß jeder Christ aus dem Glauben lebt gemäß der Definition des Katechismus: Glauben heißt, alles für wahr halten, was Gott geoffenbart hat und die katholische Kirche zu glauben vorstellt? Ja und nein. Gewiß unterscheidet sich das Leben eines Christen, der in Unterwerfung unter die Glaubenswahrheiten der Kirche lebt, wesentlich von dem Leben eines Ungläubigen, und insofern kann man sagen, daß jeder Christ aus dem Glauben lebe. Doch spricht man von einem Leben aus dem Glauben im eigentlichen Sinn nur dann, wenn der Glaube so intensiv ist, daß er entscheidend für das persönliche Leben, mehr oder weniger ein alles beherrschendes Prinzip, d. h. ein wirkliches Leben geworden ist.

So wie jedes Leben aber nur schwer in Begriffe gefaßt werden kann, so erst recht dieses übernatürliche Leben aus dem Glauben. Was Joh. v. Kr. darunter verstanden haben will, wird am besten durch einige Beispiele klar:

Es mag nicht allzu selten vorkommen, daß Menschen, die von schweren Schicksalsschlägen getroffen wurden, ihren Glauben an Gott verlieren. Sie sagen sich: wenn es einen Gott gibt, der noch dazu die Liebe sein soll, dann kann er mich nicht so im Stich lassen — daher gibt es keinen Gott. Was ist daran falsch? Falsch ist, daß hier ein Mensch sich eine ganz bestimmte Vorstellung von der Liebe und Güte Gottes gemacht hat, und nun, da sich diese Vorstellung als falsch erweist, das nicht zugeben will, sondern statt dessen den Gott leugnet, der auf diese Vorstellung nicht paßt. Wie wäre hier die richtige Haltung? Gerade durch das Zusammenstürzen des Bildes, das sich ein Mensch von Gott gemacht hat, sollte er sehen, daß es eben nur ein Bild, ein Kartenhaus, ein Nichts war. Wenn es ihm auch momentan unfaßbar vorkommt, daß Gott die Liebe sein soll — und es mag Situationen geben, wo dies jedem menschlichen Begreifen Hohn

spricht —, so weiß er es doch im Glauben und da der Glaube der einzig richtige und verläßliche Zugang zu Gott ist, so genügt das.

Bei anderen Menschen ist das Glaubensleben sehr davon abhängig, ob es regnet oder ob die Sonne scheint, ob sie in guter oder in schlechter Laune sind, ob das Leben sie momentan freut oder sie, vielleicht durch die drückende Last eines aufgezwungenen Berufes, ein Gefühl der Trostlosigkeit haben. Was ist daran falsch? Falsch ist, daß auch hier wieder ein momentanes Fühlen oder Befinden zum herrschenden Prinzip gemacht wird. Solche Menschen halten wohl irgendwie daran fest, daß Gott die Liebe ist, sie werden also nicht gleich zu Ungläubigen — aber ihr Glaube ist leblos, weil er keinen Einfluß auf ihr Verhalten hat; er hängt gewissermaßen in der Luft. Was hieße hier aus dem Glauben leben? Es heißt überzeugt sein, daß auch in der größten Sinnlosigkeit ein Sinn liegt, und zwar so überzeugt sein, daß diese glaubensmäßige Gewißheit das Beherrschende wird und man inmitten selbst der größten Trostlosigkeit doch weiß: das alles hat nichts zu bedeuten, denn Gott ist die Liebe.

Dasselbe gilt dann aber auch im umgekehrten Fall. Es kann sein, daß ein Mensch sich von irgendeiner religiösen Wahrheit besonders angezogen fühlt, daß er z. B. das Leiden Christi gerne betrachtet. Er stellt sich die einzelnen Leidensstationen vor und malt sich aus, wie der Herr gelitten hat und was er gedacht haben mag. Der eine tut dies in mehr bildhafter Weise und der andere mehr geistig: er betrachtet die Gesinnungen, die Grundhaltungen Christi. Keiner könnte behaupten, daß solche Betrachtungen nicht etwas sehr Wertvolles, ja Notwendiges wären. Aber was ist auch hier wieder das Wesentliche? Daß man gerade mit Hilfe seiner Gedanken und Vorstellungen dazu kommt, zu sagen: Gott ragt in Wahrheit unendlich darüber hinaus. Ebensowenig wie die Haltung innerer Trostlosigkeit ein Bild der Wirklichkeit zu geben vermag, ebensowenig kann es auch das Empfinden großen Friedens, können es irgendwelche religiösen Gefühle, und wären es selbst die sublimsten. Gott ist auch darüber unendlich erhaben.

Damit ist aber nicht eine Entwertung jeglichen Gefühls und Erlebens gemeint, sondern ein Sichbesinnen auf die richtige Rangordnung. Gott im Glauben nahe zu sein, heißt zu eigenem Fühlen und Erkennen eine gewisse Distanz gewonnen haben, es heißt — um mit den Worten des Joh. v. Kr. zu sprechen — den Schwerpunkt seines religiösen Lebens nicht so sehr dahin verlegen, wo man etwas begreift, empfindet, fühlt und verkostet, sondern dorthin, wo man nicht begreift, nicht empfindet, nicht fühlt und nicht verkostet; es heißt, vom Erleben zum Glauben zu gelangen.

Es ist klar, daß dieser Glaube nicht etwas ist, was dem Menschen selbstverständlich wäre, sondern daß er immer wieder durch eine stets tiefere und restlosere Entsagung erkauft werden will. Wenn es heißt: man soll dorthin gehen, wo man nicht sieht, man soll sich an das halten, was man nicht begreift . . ., wenn schon dem Anfänger die Worte zugerufen werden: Willst du dahin gelangen, alles zu besitzen, so suche in nichts etwas zu besitzen, so heißt das doch im Grunde nur das eine: etwas Bekanntes hergeben für etwas, das man noch nicht kennt, ein Gut opfern für etwas, von dem man sich nicht angezogen fühlt, sich entäußern, ohne daß man im Augenblick wüßte, wohin das führt.

Oft wurde gerade von modernen religiösen Schriftstellern von einem „Wagnis des Glaubens", von einem „Sprung ins Ungewisse" gesprochen. Joh. v. Kr. nennt den Glauben eine „Nacht", weil hier dem Verstand und den anderen Seelenkräften gleichsam ihr Objekt entzogen wird. Nicht deshalb glaube ich ja, daß Gott die Liebe ist, weil mein Verstand es mir sagt oder mein Gefühl es mir eingibt oder weil ich diese Wahrheit begreife, sondern ich sage hier ein Ja gleichsam in ein Dunkel hinein, ich bejahe eine Wirklichkeit, die nie Gegenstand meines Verstandes oder Gefühles sein kann.

Der Aufstieg der Seele zu Gott ist für Joh. v. Kr. nichts anderes als ein immer intensiveres Glaubensleben, d. h. ein immer selbstverständlicheres Durchdrungensein von der Wirklichkeit der übernatürlichen Glaubenswahrheiten und damit verbunden eine immer größere Liebe, d. h. eine Hingabe des ganzen Wesens an diese Wirklichkeit. Weil aber Glaube und Entsagung einander bedingen, so kann man auch sagen: Der Aufstieg der Seele zu Gott ist das Eingehen in eine immer größere und tiefere Nacht, in eine Nacht des sinnlichen Menschen, der nicht nur sein ungeordnetes Begehren abtöten muß, sondern auch über alle erlaubten Genüsse so weit herrschen soll, daß er in keiner Weise an ihnen hängt. Es ist aber auch ein Eingehen in die viel tiefere Nacht des Geistes, die den Glauben von allen menschlichen und begrenzten Bildern befreit und die letzten Fasern der Eigenliebe und damit der Sucht, seine Befriedigung mehr zu lieben als Gott, ausrottet.

Wenn nun ein Mensch wirklich so weit gelangt ist — und er kommt dazu sowohl (auf aktive Weise) durch eigene Anstrengung als auch (auf passive Weise) durch das unmittelbare Eingreifen Gottes —, wenn sein Wesen so geläutert ist, daß gar nichts in ihm sich findet, was außer und neben Gott geliebt und gesucht wird, dann findet der Vater das Bild seines Eingeborenen in der Seele dieses Menschen wieder und er offenbart sich ihm schon in diesem Leben, freilich wieder durch den Glauben, aber durch einen Glauben, der so intensiv und geläutert ist, daß er auf geheimnisvolle Weise eine verborgene Quelle unermeßlicher Seligkeit zu sein vermag.

Nach der Behandlung der grundsätzlichen, für das Verständnis der Lehre des hl. Joh. v. Kr. unerläßlichen Wahrheiten und Voraussetzungen ergibt sich die Frage, warum Joh. v. Kr. eigentlich zu den Mystikern zählt, da bisher wohl sehr viel vom Glauben, aber gar nicht von der Mystik die Rede war. Ohne hier auf die komplizierten Fragen nach dem Wesen der Mystik einzugehen, möge folgender Hinweis genügen:

Wenn Gott in der Tat der über alles Begreifen und Fühlen unendlich Erhabene ist, der nur im Glauben gefunden werden kann, dann ist damit auch die Stellung aufgezeigt, die Joh. v. Kr. zu Visionen, Offenbarungen, Ekstasen und Entrückungen einnimmt. Diese erhabenen Geschehnisse machen nicht das Wesen der Mystik aus, sondern sind nur Begleiterscheinungen, die im Grunde denselben Sinn haben wie eine schöne, tiefe und gedankenreiche Betrachtung über Gott. Selbst die höchsten derartigen Gunstbezeugungen Gottes sind nur Hilfsmittel, das Glaubensleben zu stärken. Darum darf man nicht bei ihnen stehen bleiben, sondern muß sich über sie erheben im Glauben und in einer Liebe, die nicht die Gunst Gottes, nicht die Freude an Gott, nicht den Genuß in Gott, sondern einzig allein Gott selber sucht.

Als Joh. v. Kr. einmal im Gebet die Worte vernahm: was willst du als Lohn für deine Mühen und Opfer, da sagte er: leiden und verachtet werden. Und als seine große Zeitgenossin und Lehrmeisterin, die hl. Theresia von Avila, von Gott die Offenbarung erhielt, er werde ihr seine ganze Seligkeit mitteilen, da sagte sie beinahe vorwurfsvoll: Herr, was frage ich nach mir, — für mich bist nur du da! — Das ist die Haltung vollkommenster Selbstlosigkeit, die Haltung der Heiligen, die selbst auf die Zeichen göttlicher Gunst verzichten, weil sie Gott allein besitzen wollen.

Wenn also die genannten außerordentlichen Phänomene nicht das Wesen der Mystik ausmachen, was ist dann nach Joh. v. Kr. die Mystik im eigentlichen Sinn? Von Mystik spricht er dann, wenn das Glaubensleben und damit verbunden die Liebe und Entsagung der Seele schon eine gewisse Höhenstufe erreicht haben, wenn nicht mehr einzelne Glaubensakte erweckt und nicht mehr einzelne Entsagungen geübt werden, wenn die Seele sich nicht immer wieder durch eigene Anstrengungen zu einem übernatür-

lichen Leben aufrütteln muß, sondern wenn dieses Glaubensleben bereits zu einem dauernden Zustand geworden ist, ja, wenn es durch ein besonderes Eingreifen Gottes das eigentliche Leben der Seele ausmacht, ein geheimnisvolles, dem natürlichen Verstehen entrücktes, daher „mystisch" genanntes Leben.

Glaube und Mystik sind daher nach Joh. v. Kr. im Grunde dasselbe. Beide sind „anhebende selige Schau".

Die Religiosität und die „Mystik" Rainer Maria Rilkes

Von Hubert Becher, München

Rilke wird gern und mit Vorliebe als Gottsucher und sogar als Mystiker bezeichnet. Als solcher hat er einen großen Einfluß ausgeübt, und seine Wirkung dauert noch an. Mit Recht konnte Hermann Platz ihn nennen, als ihm der Auftrag wurde, die moderne Religiösität zu kennzeichnen[1]. Man kann kaum einen Dichter, insbesondere keinen Lyriker, seit hundert Jahren anführen, der einen solchen bildenden Einfluß auf seine Zeit und das nachfolgende Geschlecht genommen hätte. Daß diese Wirkung weithin echter religiöser Sehnsucht entsprach, ist ebenso sicher wie die Tatsache, daß sie an sich unchristlich ist und in die christliche Gesinnung zum mindesten gefährliche Züge hineinbringt.

Die Urteile über das Wesen des Rilkeschen Gottes und damit auch über seine Religiösität und „Mystik" gehen weit auseinander. Einzelne versuchen sogar Rilke zum tatsächlichen Christen zu machen, den nur ein Vorurteil daran gehindert hätte, zu erkennen, daß er in Wahrheit Christ und Katholik gewesen und geblieben sei. Andere halten ihn für einen Pantheisten im Sinn jener Naturvergöttlichung und jenes Alleinsgefühls, das man nach der geläufigen Meinung auch Goethe zuschreibt. Ihn habe Rilke weitergeführt. Andere wieder sehen Rilke zusammen mit Heidegger als den Vergöttlicher gerade des Endlichen und Hinfälligen. Sie können sich dabei auf ein Wort Heideggers selbst stützen, der da fand, seine Anschauungen seien die der Duineser Elegien. Aber wenn man auch eine weitgehende Übereinstimmung in dem Philosoph und dem Dichter des Verfallens und des Todes feststellt, folgt daraus noch nicht, daß diese Deutung der Elegien richtig ist. Erst die Gesamtheit der Werke, der Dichtungen und der Briefe Rilkes[2] kann den Untergrund bilden für eine Deutung sowohl des Einzelwerkes der Elegien wie der Gesamtanschauung des Dichters. Daran darf uns auch nicht irre machen die Äußerung eines Philosophen, dem gegenüber ein Dichter immer die wertvolle, wenn auch gefährliche Möglichkeit hat, statt logischer Gedankenarchitektonik sich der schauenden und liebenden Unmittelbarkeit überlassen zu können, der einstrahlenden Geistesfülle, die an der Wirklichkeit immer eine allgemeine Sicht gewinnen kann.

[1] Moderne Religiosität in konkreter Gestalt: Rilke, in W. Meyer und P. Neyer, Gestaltkräfte lebensnaher Seelsorge, Freiburg, Herder 1939, 54—71.

[2] Sie werden hier angeführt nach der sechsbändigen Ausgabe des Inselverlags und den dort veröffentlichten Briefen. Die zweite Zahl bedeutet die Seite, die erste die der Bände: 1.—6. Werke, 7. Briefe und Tagebücher aus der Frühzeit, 8. Briefe 1902—1906, 9. 1906—1907, 10. 1907—1914, 11. 1914—1921, 12. Briefe aus Muzot 1921—1926, 13. Briefe an seinen Verleger 1906—1926, 14. Tagebücher aus der Frühzeit.

1. Rilke, Christentum und Religion

Das von Hause ererbte katholische Christentum hat Rilke schon früh abgeschüttelt. In den bisher veröffentlichten Zeugnissen seines Lebens erscheint nirgendwo eine freundliche Erinnerung an etwas wesentlich Christliches. Er gedenkt nur der Friedhofbesuche an Allerseelen (7, 68), des Namenspatrons (7, 124). Er besucht die Weihnachtsmette und feiert fast immer das alte eindringliche Fest (10, 65 u. a.). Der Dichter weilt auch gern in einsamen Landkirchen (11, 289) und feiert das Singen, Brausen und Rauschen für den lieben Gott in den dunkeln Wipfeln der Orgel von Notre Dame in Paris (8, 280). Lebhaft trauert er über den Verlust eines Kruzifixes, das er seit seiner Knabenzeit vor sich stehen hatte (11, 25). Aber vom katholischen Gottesdienst will er wenig wissen, spricht kühl und ironisch von den Zeremonien (9, 310 f), nennt die Osterfeiern in Rom einen Aufwand ohne Frömmigkeit und St. Peter ein hoffärtig-großes leeres Haus, das wie eine hohle Puppe ist, aus der ein dunkler Riesenschmetterling ausgekrochen ist (8, 144). Seitdem die Mutter ihm durch ihre Äußerlichkeiten den katholischen Glauben verleidet hatte, war der doch zum Schauen geborene Dichter nicht mehr für die Feier heiliger Geheimnisse empfänglich (1, 261 u. a.). Er übersieht gern das „Nur Christliche" in Dichtung und Leben. Während seines Spanienaufenthaltes schreibt er: „Ich bin seit Cordoba von einer beinahe rabiaten Antichristlichkeit ... Hier meint man in einem christlichen Lande zu sein, nun, auch hier ist's längst überstanden, christlich war's, solang man hundert Schritte vor der Stadt den Mut hatte, umzubringen; darüber gediehen die vielen anspruchslosen Steinkreuze, auf denen einfach steht: hier starb der und der, — das war die hiesige Version des Christentums. Jetzt ist hier eine Gleichgültigkeit ohne Grenzen" (10, 255 f). Die christliche Religion ist ihm eine Einrichtung mit dem Telephon, wo man Christus anläutet und fortwährend hineinruft: Holla, wer dort? — und niemand antwortet (10, 256). Rilke dichtete 1897 Christusvisionen, die er später einmal um sich und auf seinem Gewissen haben wollte (1912; 13, 125). Sie wurden bisher nicht veröffentlicht und so kann über ihren Inhalt keine Aussage gemacht werden. Aber aus derselben Zeit stammt ein Zeugnis, in dem er Christus für junge Leute als eine große Gefahr empfindet. Er ist der Allzunahe, der Verdecker Gottes. Sie gewöhnen sich daran, mit den Maßen des Menschlichen Göttliches zu suchen. Sie gewöhnen sich am Menschlichen und erfrieren später in der herben Hochluft der Ewigkeit ... Sie bescheiden sich und müßten unbescheiden sein, um Gott zu haben (7, 369 ff). Insofern Christus selbst Gott erlebte, läßt er ihn gelten. Ja, er hat sogar in einem besonders hohen Maß den Weg zu Gott gezeigt, ist wie ein Wegweiser auf die Straße der Menschheit zu Gott für eine lange Strecke gewesen. Wer sie aber hinter sich gebracht hat, und das muß die Menschheit, dem ist Christus nichts mehr. Auf dem Weg zu Gott gibt es solche Wegweiser, und Rilke selbst hält sich für einen solchen. Aber es gibt keinen Mittler zu Gott (12, 65 f). Man soll keinen Religionsunterricht geben, sondern nur Stoffe der Religion, also auch der biblischen Geschichte, als absichtslose Quellen der Historie vortragen (4, 231). Die Religion ist nämlich nicht Sache einer Gemeinschaft oder einer an die Gemeinschaft gerichteten Offenbarung. Die katholische Kirche blieb Rilke ein Abscheu (3, 303; 12, 186 u. a.). Die protestantische Religion war ihm ein Aufguß von einem Tee, der schon zwei Jahrtausende gezogen habe (10, 256), ein Gotteshaus protestantisch und „also" leer (11, 253). Gott will nur die Einzelnen (7, 369 f u. a.). Glaubensreligionen rutschen ins Moralische ab. Es gibt zwar Völker, die als Gesamtheiten eine bestimmte Religion, einen bestimmten Gott „im Blut" haben. Das russische, jüdische, arabische Volk, die Völker des Ostens und des alten Mexiko besaßen so Gott

kraft einer unmittelbaren Gotteserfahrung, die das Herz jedes Einzelnen bestimmte. Eben diese unmittelbare Gotteserfahrung, ob sie vom Einzelnen für sich allein oder kraft der Blutsverbindung erlebt wird, ist der Weg zu Gott, nicht der unsinnige Zwang eines Fürwahrhaltens (12, 65 ff), eines Glaubens.

Schon früh hatte sich Rilke ein religionswissenschaftliches Schema zurechtgelegt. „Es wechseln immer wieder drei Generationen. Eine findet den Gott, die zweite wölbt den engen Tempel über ihn und fesselt ihn so und die dritte verarmt und holt Stein um Stein aus dem Gottesbau, um damit notdürftig kärgliche Hütten zu bauen. Und dann kommt eine, die den Gott wieder suchen muß (14, 32 f). Der Dichter selbst hält sich für einen solchen Propheten. Er erzählt, wie er einst einem jungen Philosophen, dessen auf sehr sicheren Wegen erreichbarer Gott inmitten stiller, spielender Systeme saß, das Bekenntnis abgelegt habe, daß man nichts machen könne ohne Ihn, wobei er besonders an die Kunst dachte. Dies habe er gesagt, noch ehe er seinen Gott gefunden habe, und habe hier sozusagen vorausgenommen, was er seither lebe und mit jedem Tag besser zu leben verstehe (7, 369 ff). Für Rilke bedeuteten die Rußlandreisen 1899 und 1900 die religiöse Erweckung. Er fand hier ernste, auf die Wichtigkeiten des Lebens bedachte und von lauter Ewigkeit umgebene Menschen (7, 147; 8, 213). Den schweigsamen, andächtigen und ehrfürchtigen Menschen ist der Gott, der überall wohnt, immer zugänglich (4, 144). Hier formt sich Rilkes kapellenloser Glaube (1, 129), der allerdings die russische Frömmigkeit nur einseitig wiedergibt. Nicht der majestätisch gütige und lichtvolle Gott, sondern der dunkle Gott ist es, den Rilke anbeten lernt und dessen Spuren er nunmehr nachgeht. Von nun an vertieft sich Rilke fast mit einer gewissen Lust in die Nachtseite der Welt. Im Gestaltlosen sucht er die letzte Ursache der Gestalt, im Antlitz des Schrecklichen, das erstarren macht, die alles schaffende Kraft. Durch Rodin noch mehr auf diesem Weg bestärkt, vertieft sich jetzt der Dichter in die „Dinge", was für ihn charakteristisch bleibt. Das Unlebendige soll ihm Gott zeigen, da hier die Gefahr des Lauten, Wechselnden und Unruhigen nicht vorhanden ist. Er beginnt sich an Gott „produktiv zu versuchen" (14, 42 f).

2. Der dunkle Gott des Stundenbuches

In seinem ganzen Dichtwerk ist Rilke auf der Suche nach diesem Gott. Am dichtesten wird in dieser Beziehung das Stundenbuch zum Zeugnis der ersten erreichten Stufe der Rilkeschen Frömmigkeit. Es gehört mit zu den bekanntesten Werken des Dichters, und nach ihm bilden sich die meisten ihren Begriff von ihm. So hatte es schon die Schwedin Ellen Key getan, war aber vom Dichter verurteilt worden, weil sie eine Stufe seines Denkens und Fühlens für den ganzen Dichter genommen hatte. Damit will Rilke natürlich weder leugnen, daß die Gedichte dieses Buches gültiger Ausdruck einer gewissen Lebenszeit bleiben, noch daß viele Züge auch in seinem endgültigen Bild von Gott und seiner Religiösität bestehen bleiben.

Das Stundenbuch enthält eigentlich nichts anderes als Gebete, die ohne einen wirklichen Gedankenfortschritt um Gott kreisen. In drei Büchern, vom mönchischen Leben, von der Pilgerschaft, von der Armut und dem Tode wird das Ringen um die rechte Erkenntnis Gottes beschrieben, den der Dichter wie ein Mönch, einsam und allein sucht. Die immer wieder eingeprägte Erfahrung und Lehre der Dichtung ist diese: Gott ist der Urgrund von allem, und darum ist alles miteinander verbunden und eins. Der Urgrund aber ist im Dunkeln. Gottes erstes Wort war zwar Licht, aber da wurde die Zeit und das Vorübergehende und Eitle. Das Licht vergeudet sich auf dem Rahmen, dem

Rand der wesentlichen Tiefe des Menschen. Das Licht ist sogar verführerisch. Das Naturgesetz der Schwere läßt alles nach unten fallen, in den, der alles tut. Im Dunkel der Dinge wird der Mensch den, der nächtiger ist als die Nacht, finden. Die lügnerischen Städte mit ihrem hastigen Leben lösen von Gott. Wir müssen geduldig in der Schwere ruhen lernen und uns nicht vermessen, es den Vögeln allen am Fliegen zuvortun zu wollen.

Denn auch die Engel fliegen nicht mehr.
Schweren Vögeln gleichen die Seraphim,

welche um ihn sitzen und sinnen; Trümmern von Vögeln, Pinguinen gleichen sie, wie sie verkümmern (2, 246).

Der gesuchte Gott scheint auf den ersten Blick nicht ein fertiger, sondern ein werdender Gott zu sein. Er erscheint jedem anders, Inbegriff zwar aller Dinge, aber er erscheint dem Schiff als Küste und dem Land als Schiff. Der Dom Gott wird allmählich gebaut. Die Menschen nur haben sich ihn als fertig gedacht und sagten darum: Gott ist. Jetzt muß er sein Werden nachholen. Mit unsern Freuden wächst er und unsere Traurigkeiten begründen die Schatten in seinem Angesicht (7, 369). Wir bauen an Gott darum mit zitternden Händen; oder Gott ist wie ein Baum, der immer neue Äste hervorbringt. So war das katholische Italien und sein christlicher Gott ein jetzt abgestorbener Ast. Jene Zeit des Lichtes und der marmornen Gebete ist vorüber (2, 176 f. 194. 219 u. a.). Rilke sieht neue dämmernde Komturen Gottes. Gott ist auch nicht eigentlich der Vater, der Ursprung. Der Vater gehört der Vergangenheit an. Dagegen ist der Sohn größer, der Erbe, der wahre Gott. Aber bei diesem werdenden Gott (2, 278) muß doch nur an den subjektiven Begriff von Gott, an eine durch Völker, Menschen und Zeiten allmählich größer und tiefer werdende Erkenntnis Gottes gedacht werden. Das Reich Gottes wächst, der Mantel Gottes wird gewaltiger. Gott ist, umzittert von der Zeit (2, 221). Der Dichter möchte das stufenförmige Werden Gottes hinter sich lassen, möchte nicht Stücke des alten Namens stammeln (2, 179), sondern Gott immer in ganzer Gestalt spiegeln (2, 182. 214).

Man muß es dem Dichter, der nur in seiner ersten Kindheit oberflächliche Begriffe der christlichen Welt aufnahm und nachher niemals Vertiefung suchte, zugute halten, wenn er Worte wählt und Bilder braucht, die dem christlichen Denken fremd sind. Er ist auch zu entschuldigen, wenn viele seiner Sätze einem pantheistischen Gefühl zu entstammen scheinen. Die Süßigkeit seiner Sprache und die Innigkeit seines Gefühls machen auf jeden Leser einen großen Eindruck und bewirken in ihm eine Nachahmung des Bewußtseins von der Gottnähe im All, in den „Dingen". Der katholische Theologe, der sich daran erinnert, wie in der Dogmatik von dem Gründen der endlichen, wirklichen oder möglichen, Dinge im Verstand, dem Willen oder dem Wesen Gottes die Rede ist und der neben der Wirkursächlichkeit Gottes auch die Ebenbildlichkeit der Geschöpfe mit Gott bedenkt, wird sich nicht so leicht durch die Äußerungen des Dichters gestoßen fühlen. Aus der unzweifelhaften Echtheit seiner Sprache und aus der Wirkung seiner Verse auf so viele Leser wird er vielleicht den Schluß ziehen können, wie über diesen Weg der gegenwärtige Mensch leichter zu Gott finden mag als über andere. Selbstverständlich dürfen das logische Denken und der Gottesbeweis oder -erweis nicht ausgeschaltet werden. Es hat überdies den Anschein, als ob die Frage nach ihnen wieder dringlicher würde und die Welle des Irrationalismus abebbte. Dennoch bleibt es ernst zu bedenken, ob nicht wirklich der Vorwurf Rilkes berechtigt war, daß der Gott auch der christlichen Philosophen allzu sicher und leicht in spielenden Systemen gesessen sei, sodaß der — allzusehr — in die Welt und ihre Eroberung eingesenkte Mensch keinen

Zugang mehr hatte zu einer Philosophie, die sich als perennis doch immer wieder bewähren muß.

Der beglückend nahe Gott ist auch ein geheimnisvoller Gott. Dies darf über dem Schmelz und der einschmeichelnden Berückung der Stundengebete Rilkes nicht außer acht gelassen werden. Schon in einer frühen Skizze hatte Rilke unter dem Eindruck Rußlands geschrieben: Die Menschen schauen immer von Gott fort. Sie suchen ihn im Licht, das immer kälter und schärfer wird, oben. Und Gott wartet anderswo — wartet — ganz am Grund von allem. Tief. Wo die Wurzeln sind. Wo es warm ist und dunkel. Auch der Gott des Stundenbuches ist ein dunkler Gott. Dieser Gedanke erfährt seine höchste Steigerung durch die Lehre vom Tod. Nur wer den Tod kennt, macht auch das Leben groß. Nicht die war die größte, die uns das Leben gebar. Rilke ruft nach der Todgebärerin und vertieft sich in entsetzlicher Kraßheit in die Beschreibung der körperlichen Vorbereitung des Entstehens dieses wahren Heilands der Menschheit (2, 275 f). Er selbst will der Vorläufer dieses Retters und Führers sein. Der Tod mündet in das Ewige und vereint mit dem Ewigen. Nur wer darum den Tod versteht und in sich aufnimmt, kommt zu Gott.

Ähnlich führt auch die Armut zu ihm. Es ist nicht der Reichtum an sich, der den Weg zu Gott versperrt. Wer wie die Könige der alten Hirtenvölker über dem Besitz steht, wird nicht von ihm geblendet. Auch das Nicht-reich-sein an sich ist keine Gewähr für die Gottnähe. Es kommt auf die Seele an. Gott selbst ist der tiefste Mittellose, der Bettler mit verborgenem Gesicht (2, 284), ähnlich wie er das tiefste Dunkel ist. So sind auch die Entkleideten und Heimatlosen auf dem Weg zu ihm und nahe ihrer Seligkeit. Rilkes Preis der Armut, ausgesprochen in zügelloser Nacktheit wie in liebevoller Umarmung, mündet in eine Huldigung auf den hl. Franziskus von Assisi und seine mit der Armut gegebene Kindhaftigkeit und jubelnde Makellosigkeit. Daraus darf man aber nicht auf eine Anerkennung seiner wesentlichen Heiligkeit und Christlichkeit schließen. Später wird sich Rilke darüber klar, daß man eine neue, unsichtbare Armut (10, 352) finden müsse, die vielleicht nicht franziskanisch sein werde. Was ihm vorübergehend an Franziskus gefällt, ist die Tatsache, daß der Heilige sich auch innerlich ganz losgemacht hat in eine völlige Entäußerung alles Sichtbaren, und daß er dadurch eine solche Seligkeit erreicht habe. Die erwartet auch Rilke, wenn er im Dunkel, in der Leere und im Tod Gott sucht. Aber es bleibt vorläufig noch Hoffnung. Zuerst führt der Weg Rilkes noch in neue Abgründe. Er meint den Tod und die Finsternis Gottes ganz ernst, und die sanften und erlösenden Huldigungen an den hl. Franziskus dürfen darüber nicht hinwegtäuschen. Auch die Leser des Buches, die bei dem inneren, dunkeln, unmittelbaren und stark sinnenhaften Gefühl stehen bleiben, fassen den Dichter und sein eigentliches Anliegen nicht, und Rilke würde sie ebenso wie Ellen Key abschütteln.

Dem Christen aber könnte der Gedanke kommen, ob Rilke, der wie die Mystiker eine unmittelbare Gotterfahrung und Gottvereinigung sucht, auf dem Weg der Verneinung, der Nacht der Sinne und des Geistes wäre, wenn er eine Huldigung auf Tod und Armut ausspricht. Für Rilke ist die Frage nach dem dunkeln Gott auch zugleich die Frage nach dem gottsuchenden Menschen. Indem er dessen wahres Wesen in den Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge zu ergründen sucht, will er der Frage nach dem Weg zu Gott eine sichere Antwort ermöglichen.

3. Der Mensch und die Liebe

Die Bedeutung dieses merkwürdigen Buches, auf das Rilke selbst immer großen Wert legte, besteht darin, daß der unheldische Held dieses Buches alle Gefahren und Schwä-

chen eines empfindsamen Menschen enthüllt und damit auch den Kern, die Kernkraft und die Kernschwäche. Alle seine kleinen, eingebildet erscheinenden Schwierigkeiten setzen echte Kräfte in Bewegung (10, 185 f). Malte Laurids Brigge leidet, wie sein Verfasser, unter ganz großen Trostlosigkeiten, die weder dem Tod noch dem Leben anzugehören scheinen. In ihnen sinnt er nach über alles, was ihn in der Vergangenheit und Gegenwart je bewegte. Er will fort von der Oberfläche des Lebens, hinein ins Wesentliche. Das ist offenbar für Rilke Gott. Er wird auch genannt. Aber Gott bleibt im ganzen im Hintergrund des Geschehens. Malte will nicht zu den Heiligen, den eifernden Voreiligen gehören, die um jeden Preis gleich mit Gott anfangen wollen. Er ist zu schwer, sodaß wir ihn hinausschieben müssen, um langsam die lange Arbeit zu tun, die uns von ihm trennt (5, 218). Zuerst muß dem Menschen alle Betriebsamkeit und die Unzucht der Zerstreuung ein Greuel werden; auch das Verlangen nach Anerkennung und Ruhm muß überwunden werden, zu Gunsten letzter Einsamkeit und letzten, alleinigen Insichselbststehens.

Hier aber scheint die Liebe eine Ausnahme zu machen. Sie ist die Grundkraft des Menschen, aber sie besagt Verbindung mit einem andern, Vereinigung und Besitz. Die Lehre des Stundenbuches war die Lehre der völligen Vereinsamung. Den Tod muß jeder allein bestehen, und darum muß auch der Sinn des Lebens im Ich allein beschlossen sein. Die Liebe darf also der Wahrheit des Todes nicht entgegengesetzt sein. Wie ist es aber dann mit der Liebe und dem Verhältnis zu Gott?

Seiner Natur nach war Rilke gern bereit, zu schenken, und zwar das zuerst, was ihm am liebsten war. Aber er fühlte, daß dies eine Art Haltlosigkeit und beinahe sentimentale Genußsucht sei (10, 59). Später stellte er fest, daß Wesen, denen er einige Neigung entgegenbrachte, wie ein Hund oder ein Kaninchen, ihn belasteten und ihn fast aufbrauchten (8, 240; 12, 74). Rilke zieht daraus die Folgerung, daß er solche Bindungen fortan meidet. An Ellen Key, die sich einen Beruf daraus gemacht hatte, andern beizustehen, erlebte er das Verfallen in einen so furchtbaren Irrtum. Ihr Metier war wider die Natur. „Aber ich kenne seinen Reiz und seinen Rausch" (9, 9. 33 f). Rilke fühlte auch den inneren Drang zum Nächsten. Er will sich nicht geizig verschließen, aber auch nicht sich vergeuden. Um des eigenen und des fremden Ich willen muß unter allen Umständen die Selbständigkeit gewahrt und erstrebt werden. Rilke kann es nicht begreifen, wie ein junges Mädchen fortgehen kann, um irgendwelche fremde Menschen zu pflegen. Er bewundert es, weiß, daß man es nie genug bewundern könne, aber es stört ihn etwas Auflösendes bei einem solchen Unternehmen (10, 83). Später erkennt er, das Entscheidende sei, ob man es fertig bringe, sich wie St. Julian zu den Aussätzigen zu legen und sie mit der Herzwärme der Liebesnächte zu erwärmen (5, 90; 12, 17). Die Unordnung und Fragwürdigkeit der Liebe besteht darin, daß der Liebende in dem Liebesdienst irgend einen Genuß findet oder daß der Geliebte sich irgendwie seiner inneren Freiheit begibt. Nur wo bei dem Aussätzigen dem Liebenden jeder Genuß fehlt und nur das Schreckliche vor Augen steht, der Aussätzige selbst auch ohne jede Liebesregung gedacht wird, da geht die Liebe auf das Reinseiende, strömt sie aus, ohne zurückzukehren.

Aus dieser Einsicht wird auch die Liebe zweier Menschen zueinander in ihrem Wesen und ihrer Gefahr bestimmt. Der Zusammenschluß starker Neigungen erzeugt eine Strömung von Genuß, die einen hinreißt und irgendwo auswirft (10, 80 f). Sie belädt mit der Verantwortung für den Nächsten, der, sich dem Geliebten öffnend, seine innere Ganzheit aufgibt. Das Geliebtwerden und das Lieben versuchen dazu, Fremdem Eintritt zu gewähren.

Rilke will das schöne fortschrittslose Mittelmaß sich austauschender Liebe nicht ablehnen, aber es bleibt wesentlich Mittelmaß. Die eigentliche und wahre Liebe aber reicht darüber hinaus und kann nur von einem unendlich Einsamen empfangen, ertragen und bewältigt werden. Der recht Liebende wird schon im Leben wie im Tod lieben und ahnen, daß das scheinbar Gemeinsamste, die Liebe, sich nur ganz allein, abgetrennt, ganz ausentwickeln und gewissermaßen erfüllen kann. Darum suchen sich die Liebenden gegenseitig Weite und Freiheit zu verschaffen, nicht aber innere Bindung. Der erlauchteste Geliebte, Gott, hat darum die vorsichtige Weisheit, sich nie zu zeigen, um so die echte Liebe zu steigern. Die Ahnung dieser Einsicht war vielleicht die Ursache, warum Menschen, die sich sehr liebten, auseinandergingen (10, 80 ff). Rilke hat also bei der Liebe die Steigerung und Sammlung aller Ichkräfte im Auge, das Hinausströmen in das Unendliche, nicht die Beglückung, die Vereinigung, die Ruhe. Dies durchzusetzen, ist die „Arbeit" der Liebe. Die christlichen Liebenden, auch die Mystikerinnen erstrebten und erreichten eingebildete Momente des Genusses mit Christus, der „endlich doch zu haben war", wie Rilke in nach christlichem Gefühl unanständiger Weise sagt (10, 42 ff. 82). Sie sind darum auch, wie die hl. Theresia, nichts wert (10, 177; 5, 289). Die wahre Liebe vergißt ihren Gegenstand. Er wird durchgeliebt, wie ein Handschuh durchgetragen wird. Dieses Hinauslieben sieht Rilke bisher nur in Frauen vorgebildet, vor allem in der portugiesischen Nonne Marianna Alcoforado (6, 103—148), dann in Sappho, Gaspara Stampa, Louise Labé, Bettina Brentano und in dem, Bossuet zugeschriebenen, Sermon von der Liebe der Magdalena (6, 71—102). In diesem letzten Beispiel, das Rilke in den Bereich jener französischen Auseinandersetzung über das Wesen der Liebe im 17. Jahrhundert eintreten läßt, erscheint auch Christus wohl zum einzigsten Mal in positiver Würdigung. Er ist von vornherein mehr oder überhaupt etwas anderes als ein gewöhnlicher Liebhaber. Die Wahrheit kommt an ihm an den Tag, wie in so vielem Menschlichen. Er ist auch dann noch da, wenn die Liebende über ihn hinaus ihre Liebe steigert, spricht sie an, während sie ihn bittet, zu fliehen und sich ihr zu entziehen (6, 100 ff; 10, 223; 5, 249. 289).

Die Liebe ist also etwas Unendliches, was im Menschen steht. Dieser liebende Mensch ist in sich vollendet. Er leistet das Äußerste, was der Mensch überhaupt leisten kann. Die Liebe läßt des Menschen Stärke zu etwas anwachsen, was uns ganz übersteigt und zu einer Herrlichkeit über jeden Gegenstand hinausführt (10, 207 f). So willig man Rilke folgt, wenn er das Sichverstreuen und Sichvergeuden des Menschen ablehnt, so bemerkenswert es ist, daß er das Streben des Menschen in etwas Einziges und Geschlossenes setzt, so überrascht die Wendung in das Reich des Absoluten. Der Dichter lehrte für die Liebenden, was Lessing für den Wahrheitssucher forderte; vielleicht sogar übersteigert er ihn noch in dem Maß, wie er weiter als jener in das Innere des Menschen vordrang. Dem liegt ein ungeheures Ichgefühl zu Grunde, das die Hingabe verneint oder gerade in der Hingabe seine höchste Selbsterhebung sucht. Es ist der Gegenpol zu jener Liebesdeutung Fénelons, die das Auslöschen des Ich als Wesensmerkmal der Liebe verlangte. Erst das Zusammen letzten Ausströmens in den Geliebten und völlige Gemeinschaft mit ihm sowie das Selbstbewußtsein dieser höchsten Leistung und höchster Erfüllung des eigenen Sinnes machen den Akt der Liebe zur Krone des menschlichen Tuns. Der ichsüchtigen Verkehrung des Rilkeschen Liebesaktes entstammt die eigentümliche Starrheit seiner Menschen. Es ist wohl auch keine Einbildung, wenn man in seinem Briefwechsel mitunter eine Haltung zu fühlen glaubt, die die freundschaftliche Mitteilung als Herablassung aus der eisigen Höhe eigener Unzugänglichkeit schenkt.

Symbolisch ist diese ganze Lebensarbeit der Liebe Rilkes in der Geschichte des verlorenen Sohnes zusammengefaßt, die schroff und doch als ein natürlicher Abschluß an das Ende der Aufzeichnungen Maltes gesetzt ist. Es ist die Legende dessen, der nicht geliebt werden wollte (5, 291—300). Als Kind gewöhnte er sich an die Herzweiche derer, die ihn im Hause liebten. Als Knabe schon will er aber aus der entsetzlichen Lage, geliebt zu sein, herauskommen, will er lieben, indem er den Geliebten mit den Strahlen seines Gefühls durchscheint, statt ihn darin zu verzehren; sehnt er sich, selbst so durchleuchtet und durchliebt zu sein. Im Elend erscheint der Gedanke an Gott, der so lieben könne, daß er die Geduld, eine Seele zu ertragen, aufbringt. In dieser Hoffnung beschließt er, heimzukehren, um zu vollbringen, was er früher nicht hatte leisten können: die Liebe anderer zu ertragen, wie etwas, was ihn nicht betrifft. Sie liebten ja eigentlich nicht ihn, da sie auf ihre Liebe zu ihm eitel waren, je schwerer es war, ihn zu lieben. Er fühlte, daß nur einer recht lieben konnte: „Der aber wollte noch nicht."

4. Gott und Welt

Das letzte Wort, was Rilke zu sagen hatte, waren die Duineser Elegien, mit denen sich die Sonette an Orpheus wie eine unbeabsichtigte Nebenarbeit verbinden. Zwar plante der Dichter, noch den ganzen Jubel seiner Gottes- und Weltanschauung zu singen und von der Gegenliebe Gottes zu reden. Er kam nicht mehr dazu. Aber da diese beiden Gegenstände nur Folgerungen aus den Erkenntnissen der Elegien sind, wäre auch durch eine Fortführung des Werkes keine neue Stufe der Erkenntnis und des liebenden Gefühls erreicht worden. Wir können also mit Recht die schwerverständlichen Elegien als den Inbegriff dessen betrachten, was Rilke zu sagen wußte. Schwer verständlich sind sie eigentlich nur für den, der die Elegien für sich allein liest und überdenkt. Wer alle Werke, Dichtungen und Briefe Rilkes kennt, wird finden, daß in dem Schlußwerk nur Dinge, Bilder, Gedanken berührt werden, die irgendwie früher schon gefaßt waren. Schon in dieser inneren Einigung und Geschlossenheit liegt eine Höherführung. Sie wird vermehrt durch die rücksichtslose Festigkeit, mit der der Dichter seinem Ziel zustrebt. Die geistige Angespanntheit des Dichters kann nicht größer gedacht werden und verlangt auch vom Leser höchste Anstrengung zum Nachdenken und Nachfühlen der hier erörterten Geheimnisse.

Nach dem bisherigen Werk des Dichters und nach dem letzten Satz des Malte erwartet man in den Elegien Aufklärung über das Verhältnis des Menschen zu Gott und Preisgesänge auf ihn, von dem er sonst nie genug zu sprechen wußte. Der Leser der Elegien ist überrascht und enttäuscht, wenn er den Namen Gottes in ihnen nur zweimal im Vorübergehen genannt findet (3, 262. 293). Gott spielt anscheinend keine Rolle in ihnen. Er ist wie eines der vielen Motive, die eben angerührt werden und die auf ein einziges Ziel hingeordnet sind, das nur der Mensch zu sein scheint. Die Deuter der Elegien haben daraus den Schluß gezogen, daß die Gottvereinigung des Stundenbuches durch den Dichter endgültig aufgegeben sei oder daß Gott eben im Endlichen und Menschlichen gesucht werden müsse. Rilke selbst bekennt, das Gotterleben des Stundenbuches sei ein jugendliches gewesen und jetzt sei mancher Ton geschwunden. Auch die Aufzeichnungen des Malte entsprächen nicht mehr der jetzt gültigen Verfassung, die durch den Krieg verfinstert und verwirrt worden sei. Das weist auf eine größere Reife hin, die er selbst als ein Sichzurückziehen auf eine innere Stelle bezeichnet. Er gesteht auch, nur mehr selten von Gott zu sprechen. Die Entfernung von ihm sei unendlich gewachsen, die Ehrfurcht größer und manche Bezeichnungen und Eigenschaften, die er ihm beigelegt habe, fielen jetzt wieder an die Dinge (12, 185). Schließlich erscheint auch der gewagteste Ausdruck:

Gott sei überhaupt kein Gegenstand, sondern nur eine Richtung. Anderseits findet es der Dichter für selbstverständlich, daß der weit genug Denkende Gott als einen Leucht-Turm in mehr als unsrigem Raum suchen müsse (11, 76). Bei der Beurteilung Rilkes, die auf Grund solcher sich anscheinend widersprechender Ausdrücke die verschiedensten Deutungen erfahren hat, gilt es vor allem, daran zu denken, daß Rilke Dichter ist. Wir dürfen bei ihm keine philosophischen Begriffe und keine gedankliche Durchsichtigkeit erwarten. Er schaut bildhaft und ist dem unmittelbaren Gefühlseindruck verhaftet, hält es sogar für einen Fortschritt, sich von der bildhaften Anschaulichkeit abgewendet und dem Gefühl, der Liebe, allein verschrieben zu haben (10, 365 ff). Fragen, ob Gott ein transzendentes, persönliches Wesen sei, hätte er als unsinnig und kindisch überhaupt abgelehnt. Er als Dichter fasse die Wirklichkeit viel mehr und näher, als solche Redewendungen ahnen ließen.

Der gesamte Inhalt der Elegien, von denen die erste streng genommen schon ein Grundriß der allgemeinen Religionslehre ist (10, 174), kann hier nicht betrachtet werden. Es kommt dem Dichter darauf an, „das Ganze" darzustellen. Er lehnt die Trennung von Diesseits und Jenseits ab. Unter Jenseits versteht er ein von der Erde losgelöstes und völlig getrenntes Reich. Er schreibt irrigerweise dem Christentum einen Dualismus zu, in dem dann die Werte des Irdischen an das Jenseits „veruntreut" werden (12, 186). In Wahrheit gehört das, was wir Leben und Tod nennen, zusammen. Es sind keine unabgegrenzten Bereiche. Der Tod ist nur Übergang in eine neue Daseinsform des Ganzen, in dem und über dem Gott ist. Sicher ist Rilke sich nicht in philosophischem Sinn klar über die Einheit, Unterscheidung oder Scheidung von Gott und Welt. Doch dürfte selbst der Schöpfungsgedanke ihm durchaus nicht fremd sein. Indes gehen ihn nicht die letzten Ursprünge von Sein und Dasein, sondern ihre Bezüge an. Das Entscheidende ist, wie man Gott findet, dessen äußersten Abstand er begriffen hat (5, 297). Unter der selbstverständlichen Voraussetzung aller Inhalte (12, 67) kommt es ihm auf die Ordnung von Gott und Welt an. Hier nimmt der Mensch eine einzigartige Stelle ein. Er ist die Mitte der Welt. Während der Engel bewußt, die Dinge stumm ihren unveränderlichen Platz einnehmen, ist der Mensch in das Werden gestellt und der Hinfälligkeit, der Veränderung, der Umkehr preisgegeben. Seine Aufgabe ist es, die ganze Welt in sein Inneres aufzunehmen, sie in einen neuen Zustand geistigen Seins zu überführen, sie zu sammeln und in Gott hineinzusenken. Dabei begegnet er der tausendfachen Gefahr, sich in die Gegenstände selbst zu versenken und in ihnen zu ruhen. Am furchtbarsten erscheint diese Unruhe in dem Erlebnis des Blutes, in dem die ganze Vergangenheit des Menschen, das Erbe ganzer Geschlechterfolgen lebendig wird. Wenn sich der Mensch in die innere Tiefe der Dinge versenkt, breitet sich allmählich ihre Stille in seiner Seele aus und läßt ihn wieder Richtung finden. Er nimmt dann den Dingen ihre Vergänglichkeit ab, schaut in ihnen das Ewige und erlebt die reine Bewegung des „Vorgangs". Am deutlichsten wird das im Tod, dem heiligen Einfall der Erde (3, 222 f. 276 f. 293 f. 301 u. a.). Was der Mensch auf den ersten Blick im Steigen zu gewinnen hofft, wird ihm tatsächlich am vollkommensten im Fallen zuteil, so beglückend, daß es geradezu bestürzt (3, 308). „In uns, die wir mit einem Teil unseres Wesens am Unsichtbaren beteiligt sind, ... in uns allein kann sich diese intime und dauernde Umwandlung des Sichtbaren in Unsichtbares, vom sichtbar- und greifbar-sein nicht länger Abhängiges vollziehen, wie unser eigenes Schicksal in uns fortwährend zugleich vorhandener und unsichtbar wird." Wir sind darum die großen Verwandler der Erde (12, 336 f). Die Sonette an Orpheus sind nichts anderes als die Ausführung dieses Berufes des Men-

schen in immer neuer Abwandlung. Daß auch die menschliche Liebe zu diesen Gegenständen gehört, ist selbstverständlich. Die Gefahr, daß sich die Liebenden einander die Sicht verdecken, muß vermieden werden. Darum sind die verlassenen Liebenden auch liebender als die Gestillten, und wer sich vom Geliebten befreit, „besteht es bebend" (3, 260. 261. 267 f. 275 f. 294 u. a.). Der sichtbare, endliche Gegenstand muß durchsichtig werden, muß aufhören, eigentlicher Gegen-stand zu sein, in dem die Kraftbewegung des Menschen endet und ihn selbst verkümmert und aus seiner Bahn reißt. Die Liebe muß „stehen", ins Offene und Unendliche hinein.

Diese Liebesbewegung des Menschen wird von Rilke auch auf Gott angewendet. Nicht einmal in ihm darf der Mensch ruhen, ihn besitzen wollen. Gott darf kein Gegenstand, darf nur Richtung sein. Es soll nur ein reiner Bezug bestehen, in dem der Mensch Gott durchstrahlt, wie auch Gott seinerseits, wenn er will, den Menschen liebt, d. h. durchstrahlt. Der Bezug ist Selbstand. Die Liebe Rilkes will weder Gemeinschaft noch Einheit, sondern die aktive Stetigkeit des Strahlens im Gleichgewicht von Anspannung und Gespanntheit. Dem Jubel und Ruhm dieser grimmigen, weil durch Tod und Leid gehenden und in ihnen bestehenden Einsicht stimmen auch die Engel zu (3, 302). Das ist dann wahre Religion: ein natürliches Bewegtwerden innerhalb eines Daseins, durch das dreimal täglich der Wind Gottes streicht, in dem wir mindestens dies: biegsam sind (12, 67 f). Man braucht diesen Gott nicht zu nennen. Es entsteht eine große Diskretion. Statt des Besitzes lernt man den Bezug. Der Gott selbst wird namenlos ob seiner Größe.

Es ist klar, daß bei einer solchen Auffassung Gottes und des Weltganzen jeder Begriff von Sünde und Schuld abwegig erscheinen muß. Das „ganze irgendwie unschuldige Leben" muß trotz aller notwendigen Leiden und Kämpfe bejaht werden (12, 342). Der ursprünglich erfahrene Gott Rilkes unterscheidet nicht Gut und Böse im Hinblick auf die Menschen. Die Anschauung, sündig zu sein und des Loskaufs zu bedürfen als Voraussetzung zu Gott, widersteht immer mehr einem Herzen, das die Erde begriffen hat. Nicht die Sündhaftigkeit und der Irrtum im Irdischen, im Gegenteil, seine reine Natur wird zum wesentlichen Bewußtsein. Zwar ist die Sünde der wunderbarste Umweg zu Gott, aber warum sollten d i e auf die Wanderschaft gehen, die ihn nie verlassen haben? (12, 186). Anderswo huldigt Rilke einem sinnlichen Naturalismus, der jenseits von Gut und Böse alles bejaht, was er „Sein" nennt und unter den Gottheiten die phallische als die erstnotwendige herbeiwünscht (12, 126 f). Wo keine Sünde ist, bedarf es auch keines Vermittlers und Versöhners.

Wie der Mensch in Gott nicht ruht, sondern ihn nur durchstrahlt, so sucht auch Gott keine Gemeinschaft mit seiner Schöpfung, sondern durchstrahlt den Menschen. Dieser, der die ganze Welt zu Gott führen, in die Richtung Gottes bringen und in ihr halten soll, kann dann auch als mit Gott auf die Erde blickend und in gleicher Richtung schauend gedacht werden. Das bedeutet keine Vergöttlichung des Menschen, sondern eine werkzeugliche Tätigkeit in Kraft des Gottesgefühls. Während am Ende des Malte Gott den Dichter noch nicht lieben wollte, hat offenbar die spätere Inspiration dem Dichter das Bewußtsein gebracht, daß Gott sich nun geöffnet habe und „liebe", d. h. den Menschen liebend durchscheine. Es sei wieder daran erinnert, daß dieser „Liebe" eben ein ungemessenes Ichgefühl zu Grunde liegt, das durch Ergänzung und Gemeinschaft nur zerstört würde.

Wir können jetzt daran gehen, zu bestimmen, welches der Gott und die Religiösität Rilkes, ob Rilke ein Mystiker sei. Es ist ohne weiteres klar, daß beides nicht im christlichen Sinn gemeint sein kann. Von Mystik kann bei Rilke nur insofern die Rede sein,

als er eine naturhafte Einigung von Mensch und Gott im Sinn gegenseitigen Durchstrahlens lehrt. Eine innere Gemeinschaft auf Grund göttlicher Gnade und Ansprache lehnt er ab, weil dies Gott seiner Würde entkleidet (12, 185 f).

Eine scheinbare Übereinstimmung mit dem negativen Weg der Mystik führt sogar weiter in die innere Erkenntnis seines Gottesgefühls. Die christlichen Mystiker erleben eine Nacht der Sinne und des Geistes. Sie sprechen von dem Dunkel, das sich um Gott ausbreitet. Sie werden durch die Überfülle des Lichtes göttlicher Einstrahlung wie geblendet. Alle Bilder versagen dann, die einst die Sinne darboten, alle geistige Helle versagt. Alle Welterfahrung versinkt, alle durch den Glauben gebotene Erkenntnis erweist sich als eitel und unzulänglich. In dieser letzten Einsamkeit wissen sie sich seiner nahe, sie fühlen ihn, sie sehen ihn, weil er sich ihnen offenbart, wie durch einen dünnen Schleier als ein ganz neues, unbeschreibliches Licht, dem gegenüber die gewöhnliche Erkenntnis nur ein Dunkel ist.

Rilkes beharrlich und ernst gesuchter Gott indes ist die Finsternis, das Schweigen, die Stille, die Namenlosigkeit selber.

Wenn wir einmal an das christliche Dogma des Engelsturzes denken, so steht vor uns Luzifer, der Lichtträger, der, von seinem Glanz berauscht, sich wider Gott empörte und in die Verdammung der Finsternis gestürzt wurde. Hier verharrt er, nach Dante in die einsame Eishöhle gebannt, starr und in blindem Haß als Feind Gottes. Gleichwohl ist ihm noch gestattet, in der Welt zu wirken und den Menschen zu versuchen. Hier erhebt er den Anspruch, Gott gleich zu sein, die Welt Gott streitig zu machen. Die Menschen sollen niederfallen und ihn, den Fürsten der Finsternis, anbeten. Der Preis, den er zu zahlen verspricht, ist die Gottgleichheit. Indem er sich in das Gewand Gottes kleidet, wird er zum Nachahmer des Wirkens Gottes, zum Affen Gottes, wie das Mittelalter so furchtbar anschaulich sagte. Soweit der Abstand zwischen Licht und Finsternis ist, so haarscharf wird anderseits der Unterschied ihres Seins und Wirkens. Aus Ewigkeit und Unveränderlichkeit wird Starrheit, aus Hingabe und Mitteilung Entäußerung und Leere, aus Gemeinschaft Einsamkeit, aus Seligkeit Qual, aus Aufbau und Vollendung Zerstörung und der Zustand der Verwüstung des aus der Liebe gefallenen und zum Feind Gottes und des Menschen schlechthin gewordenen Abtrünnigen.

Es scheint uns, daß Rilke bei seiner gewiß ernst zu nehmenden Gottsuche Gott solche Eigenschaften beilegte, wie sie beim Fürsten der Finsternis zu erwarten wären. Nur diese dämonische Wendung scheint uns den ganzen Rilke zu erklären.

Die Bestätigung dieser entsetzlichen Annahme liegt in der Feststellung, daß Rilke in seiner letzten Tiefe voll Stolz oder, für den, dem dieses deutsche Wort zu hart klingt, voll Hybris ist. Zwar zeigt er in allen äußeren Bezügen nur Gebefreudigkeit und Bereitschaft, zu dienen und zu verzichten. Kein irdisches Gut lockt ihn. Er wird auch im Umgang von liebenswürdiger Treue gewesen sein. Aber das innerste „Ich" blieb Ich. Weil er im Kern seines Wesens nur Ich war, schien ihm alles andere federleicht, konnte er freigebig und großzügig spenden. Diese Auffassung zeigt sich vor allem in seiner Lehre von der Liebe. Daß er sich nicht beladen möchte mit der Verantwortung für den Geliebten, ist schon der Anfang. Er wird vollendet in der starren Haltung des reinen Bezuges, bei dem die seine Kraft sammelnde Liebe im Dahinstrahlen in sich steht. Dasselbe zeigt seine Lehre von Leid und Tod. Das Innere vereinsamt, entleert sich, aber besteht doch, selbst im Angesicht Gottes. In der gegenstandsfreien Liebe und auf dem Liebesweg durch Leid und Tod meinte er, daß ihn, leer wie er war, Gott durchdringe, wie er selbst durch Gott hindurchgehe, ein reiner Vorgang, ohne Austausch und Gemeinschaft, sein Genügen in sich habend.

Wenn man das größte uns in der Offenbarung gegebene Beispiel der Verlassenheit und des Todes, Christus am Kreuz, mit der Haltung Rilkes zusammenstellen darf, kann man wohl am besten veranschaulichen, was wir meinen. Bei dem sterbenden Erlöser erscheint eine völlige Selbstentäußerung, Selbstopferung, eine freiwillige Annahme der Zerstörung vor dem alles übersteigenden Gott zugleich mit der Anerkennung seiner Vaterschaft, Güte und Liebe. Er vergießt sein Blut in den Sand, wo es zerrinnt und wie ein Nichts verschwindet. So will auch sein Ich vor dem Sein Gottes wie aufgelöst und verweht vergehen. Gott der Herr aber nimmt diese Huldigung, dieses Hinopfern als die höchste Leistung der Kreatur auf, die er nun an sich zieht und der er sich seinerseits schenkt, als wenn er ihr diene. In der innigen Gemeinschaft Gottes und des Menschen wird jetzt das Ich, die Person des Menschen erhöht. Der Beziehende und Bezogene und der Bezug bilden eine reine Einheit. Es formt sich ein Abbild der inneren Beziehungen des dreifaltigen Gottes. Auch in ihm stehen die sich hingebenden Personen unaufgelöst und unvermischt, aber die Personen besitzen sich gerade in der Hingabe und in der Gemeinschaft, nicht in sich. Dieses unaussprechliche Geheimnis findet seine Spiegelung im Zusammensein des Menschen mit Jesus Christus, dem Vorbild jeder menschlichen Einigung mit Gott.

Rilkes Vollendung ist eine andere. Sein dämonischer Geist ist starr und kann nur Starrheit geben und lehren. Er verspricht Seligkeit, aber was er gibt, ist nur ein vorübergehender Rausch und der Überfall einer verzehrenden Macht wie aus dem Hinterhalt (10, 166; 12, 207 u. a.), der die Erschöpfung folgt. Immer wieder wird der Jubel, der folgen soll, wenn die Tiefen des Leides und des Todes erlotet sind, vorbehalten und folgen neue Entsagungen und schweigende Türme des Duldens (vgl. 3, 384). Der ehrfürchtig- vertrauten Liebessymbolik der echten Mystiker, die Unverstand oft als Erotik herabwertet, entspricht bei Rilke eine große Sexualität der Bilder, die sich auch in den Elegien breit macht (z. B. 3, 279. 304) und in den Sonetten an Orpheus nicht fehlt (3, 349). Man wird davon nicht allzu laut sprechen, aber man darf es auch nicht einfach übersehen, wie es fast immer geschieht.

Obwohl sich Rilke vom Christlichen immer weiter und leidenschaftlicher entfernt, bleibt es auffällig, wie er sich immer wieder mit ihm auseinandersetzen muß. Man braucht nicht allzuviel Wert zu legen auf die letzten Worte, die er vor dem Tod mit dem Bleistift niederkritzelte: „Aber die Höllen." Immerhin ist es sehr bedeutsam, daß sie aus christlichem Bereich stammen.

Rilkes Eindringen in das Wesen der Natur, seine Schau von der Stellung des Menschen in der ganzen Schöpfung — er ist ihre Mitte, Krönung und ihr Träger zu Gott —, seine Entschlossenheit im Bestehen von Leid und Schmerz, seine Einsichten in Leben und Tod übersteigen weit, was die Dichtung vor ihm erkannte. Sein rücksichtsloser Mut, Gott in die Mitte von allem zu rücken, ist anzuerkennen. Aber dennoch bleibt das Erdensein und das Menschsein in sich, wird es nicht in Gott aufgehoben. Einsamer Bezug tritt an die Stelle von Gemeinschaft und Einheit. Aus dem „Lieber leiden als sterben" oder „Entweder leiden oder sterben" der Mystiker wird die ausweglose Finsternis des schweigenden Todes. Das einfache und schlichte „Ich liebe dich" christlicher Gottesfinder, in dem die Anerkennung des Herrn und das Herabneigen Gottes, der die Seele erhebt, sich begegnen, wird zur Versteinerung des Ich, führt in die Verstelltheiten und Wirrnisse der Elegien als letztes sagbares Wort.

Eine versinkende Welt hoher geistiger Bildung, sehnenden verfeinerten Gefühls konnte ihre eigene Not in Rilke widergespiegelt finden und in ihrem Gottsuchen ihn für einen Propheten und Wegweiser halten, der bereit war, alle Tiefen und Höhen zu

durchmessen. Eine entgötterte Welt der Technik und der exakten Naturwissenschaft mochte beim Erwachen der Seele und des Geistes bei ihm einen Weg vermuten, der so leidvoll ergriffen Erschautes und Erfühltes verdichtete. So führte eine innere seelische Verwandtschaft zu einer unleugbaren Überschätzung des Dichters, der auch rein künstlerisch genommen von einer ruhigen Betrachtung als einseitig, unausgeglichen, allzu zeitgebunden gewertet werden muß. Und dies gerade auch von dem, der die ganze Süßigkeit und den Wohllaut mancher Verse nachzuempfinden weiß. Trotz der äußeren Reife und des Scheins von Vollendung bleibt Rilke eine fragwürdige Gestalt. Seine Religiösität bleibt schließlich bei der Auflockerung und der Erhebung des Ich stehen, und seine Mystik führt in das Dunkel eines Gottes, dessen Hände von Ebenholz sind (2, 193).

Der unendlich große Gott ist unendlich einfach, und das letzte Erlebnis des Menschen, ob er mit der allen bereiten Gnade Gott sucht und findet oder aus besonderer Erwählung von Gott emporgezogen wird, muß auch den Charakter der Einfachheit und Einfalt haben, die mit dem christlichen Ausdruck Demut heißt. Aus ihr keimt die Liebe, die Gott schenkt, der uns zuerst geliebt hat, in der der Mensch dann die Welt in sich eint und mit ihr Gott findet. Vorbild aber und Mittler dafür ist und bleibt derjenige, der zugleich Gott und Mensch ist, Jesus Christus.

KLEINE BEITRÄGE

Christozentrische Sehnsucht

Von J. A. Jungmann, Hainstetten, Post Viehdorf (Nieder-Donau)

Es ist mit dem katholischen Glaubensbegriff gegeben, daß wir niemals darauf eingehen können, Religion als eine Sache der Stimmung und des Gefühls zu nehmen und ihre Gestalten in eine Sphäre zu verlegen, die unsicher zwischen Wirklichkeit und Dichtung schwebt. Wenn wir glauben, so halten wir fest, daß die Dinge sind, daß sie ebenso greifbar der Wirklichkeit angehören wie der Tisch, an dem ich sitze, und der Boden, auf dem ich stehe. Das gilt vor allem für die Person Christi. Wenn wir an Christus glauben, so glauben wir an den, der Himmel und Erde ein für allemal in eins zusammengeschlossen und das Menschentum für immer mit göttlichem Adel beschenkt hat, dessen Kommen darum wirklich die Wende der Zeiten bedeutet und dessen Erscheinung alle Räume des Kosmos durchstrahlt. Daneben steht freilich der Kleinmut vieler Christen, die offenbar in keiner Weise gepackt sind von einer so gewaltigen Tatsache, und erst recht die Haltung vieler Größen der geistigen Welt, die es zustande bringen, Christus völlig zu ignorieren.

Das ist es, was den Unmut des Dorfpfarrers erregt, dessen Fragen und „Christozentrisches Tagebuch" — das Vorwort legt nahe, darin nicht eine bloße literarische Fiktion zu sehen — den Ausgangspunkt bilden für Darlegungen, die Karl Pfleger soeben veröffentlicht hat*. Sie sind in dem leichten Ton von Briefen an den fragenden Freund gehalten und zeigen so eine besondere Frische und Lebensnähe. P. führt uns sechs Repräsentanten „christozentrischer Sehnsucht" vor Augen, Männer, die je in ihrer Weise versucht haben, Christus als einigenden Mittelpunkt von Welt und Weltgeschichte zu erfassen; es sind Augustinus, Pascal, Luther, Hello, Schelling und Solowiew, also zum größeren Teil, wie schon die Namen erkennen lassen, nicht Zeugen eines ausgeglichenen christlichen Weltbildes, sondern Sucher, die mehr durch den Eifer ihres Suchens voranleuchten können als durch das, was sie gefunden haben.

Das Weltbild Augustins lehrt uns P. kennen, indem er uns erklärend und deutend durch die 22 Bücher De civitate Dei führt. Die Weltgeschichte ist hier gesehen als eine immerwährende

* Karl Pfleger: Die christozentrische Sehnsucht. Kolmar, Alsatia o. J., 395, 8°.

Auseinandersetzung der zwei entgegengesetzten Gesinnungsgemeinschaften, einer gottfeindlichen und einer gottreuen, welch letztere den Gottesstaat ausmacht, dessen Geschichte wieder in der Menschwerdung des Wortes gipfelt. Die Geschichte des vorchristlichen Gottesstaates hatte die Aufgabe, die persönliche Menschwerdung des Erlösers vorzubereiten, die Geschichte des nachchristlichen Gottesstaates hat zum Gegenstande seine „mystische Menschwerdung", die Eingliederung der erlösten Menschheit in den mystischen Leib Christi (75).

Eine andere Sicht finden wir bei den zwei französischen Laientheologen. Für Pascal erscheint Christus als „der einzige authentische Schlüssel zum Gott- und Welt- und Selbstverständnis" (97). Christus allein führt uns in das Reich der Gottesliebe, das ebensosehr noch über das Reich des Geistes erhaben ist wie dieses über das Reich des Fleisches (104 ff), und das allein dem Menschen — wir müssen hinzudenken: in der tatsächlich vorhandenen Ordnung — es ermöglicht, ein seiner Menschenwürde gemäßes Leben zu führen und nicht in den Tod abzugleiten (120 f). Weiter ins praktische und gelebte Christentum drängt Hello, „der Maximalist". Die Überzeugung, daß Christus (nach Kol 1, 17) den geistigen Kosmos zusammenhält, da er das ewige Urbild alles Menschentums verwirklicht und so die Schöpfung vollendet hat, müßte sich in uns zu „entflammter Christlichkeit" umsetzen, zu einer Christlichkeit, die Gott nicht nur durch Erfüllung der wesentlichen Pflichten liebt und so das Heil gewinnt, sondern die ihn „aus ganzem Geiste" liebt (192 ff). Diese Christlichkeit müßte von da aus zur rückhaltlosen Anbetung Gottes kommen. In Hello selbst ist sie allerdings verbunden mit der ungeduldigen Erwartung des Durchbruchs der göttlichen Herrlichkeit schon in dieser Weltzeit (223 ff).

In der Reihe der großen Christozentriker steht bei P. auch Luther, der aber schon in der Überschrift gekennzeichnet wird als „der Fanatiker". Nachdem er jahrelang auf den Wegen eigenen Bemühens umsonst den Seelenfrieden erstrebt, wirft er sich Christus in die Arme — und staunt, daß seine Mitwelt nicht mit gleich leidenschaftlichem „Glauben" dasselbe tut (144 ff). Vom Gegensatz der kirchlichen und religiösen Verhältnisse gereizt, vergißt er bald jedes Maß, bringt dem einen großen Gedanken alles zum Opfer, was dessen rücksichtsloser Geltendmachung im Wege zu stehen scheint: Tradition, Kirche, Priestertum, Sakrament, Messe, Willensfreiheit, und verzichtet auch auf alles weitere harmonisierende theologische Denken. Wie P. an späterer Stelle treffend sagt: „Luthers Christozentrik hat wohl einen Mittelpunkt, einen unverrückbaren, flammenden Mittelpunkt, aber sozusagen keine Peripherie" (387).

Das Gegenteil trifft zu bei den beiden letzten Vertretern christozentrischen Suchens, Schelling und Solowiew. Das spekulative Denken, das sich an der Bewunderung für Christus entzündet, überspringt bei diesen Gnostikern — P. gibt ihnen diesen Namen — alle Schranken. Schelling (in seiner letzten Phase) supponiert einen vorweltlichen Menschen, der durch eine kosmische Sünde das Böse in der Welt verschuldet hat; ihm steht die kosmische Erlösung durch Christus gegenüber (295 ff); dieser bildet zugleich den Gipfelpunkt im religiösen Bewußtseinsprozeß, so sehr, daß es für Schelling keine Möglichkeit mehr gibt, sich die Welt ohne Christentum zu denken (272). Mit anderer Blickrichtung läßt Solowiew Christus (oder den Logos) die Sophia als die Seele der Welt und der Menschheit, als den „ewigen Menschen" von Ewigkeit her in sich tragen (321 ff), sodaß die Menschheit auch schon ohne die Inkarnation in einer wesentlichen Verbindung mit Christus stünde.

Man könnte sich fragen, warum P. solche, in sich großartige, aber doch auch hemmungslose Konstruktionen in seine Betrachtung einbezogen hat; er antwortet: „In einer Zeit christusfeindlicher Bewegungen interessieren mich .. Menschen, die sich für Christus interessieren" (278). Man wird die Berechtigung eines solchen Standpunktes anerkennen müssen. Manchen Lesern, besonders solchen, die selbst noch Suchende sind, wird erst so die ganze beunruhigende Größe Christi aufgehen. Daneben läßt es P. bei allem Wohlwollen nicht an Kritik fehlen; ob sie in den Einzelheiten überall ausreicht, müssen andere beurteilen.

Allgemein wird man sagen müssen: In der Bewertung der verschiedenen Gedankensysteme kann jedenfalls nicht der Maßstab gelten: je mehr Christozentrik, desto besser. Darum ist es letztlich ein falscher Glanz, mit dem die beiden zuletzt behandelten „Gnostiker" das Christusgeheimnis umgeben. In ihrem Gedankengebäude gelangen sie gewiß zu einer imponierenden Christozentrik; aber es geschieht, ähnlich wie bei den Gnostikern, mit denen es die alte Kirche

zu tun hatte, um den Preis, daß Christus in einen notwendigen kosmologischen Prozeß verwickelt und die Tatsache der Menschwerdung aus freischenkender göttlicher Gnade verkannt wird. Dagegen hat man natürlich das Recht, jeden mit dem Dogma vereinbaren Gedanken, der die Größe Christi steigern hilft, heranzuziehen. Die Bemühung um eine „denkerische Christozentrik" (379), um „ein christozentrisches Denken, das uns begreifen hilft, auf welche Art die Welt, der Mensch und seine Geschichte christozentrisch sind oder überhaupt sein können" (93; vgl. 82 f, 94, 128 f, 196, 374 f u. ö.), wird von einem solchen Recht auch ausgiebigen Gebrauch machen. Man würde sich z. B. nicht wundern, wenn man irgendwo der Christologie eines Duns Scotus begegnete. Weiter ist es von da aus naheliegend, nicht nur auf den in die Geschichte hereintretenden Gottmenschen, sondern auch auf seine göttliche Präexistenz zu blicken oder doch das Hauptaugenmerk der Betrachtung von der erlösenden Menschheit auf die Gottheit zu verschieben. Das ergibt eine großartige Schau der Christuswirklichkeit, die theologisch durchaus berechtigt ist; in diesem Sinne nennt z. B. Pascal Christus „den wirklichen Gott der Menschen" (114, 122) und manche Christkönigsbetrachtung von heute ist auf den gleichen Ton gestimmt.

Eine andere Einschätzung christozentrischer Zusammenfassungen wird sich ergeben, wenn man die p a s t o r a l t h e o l o g i s c h e Fragestellung im Auge behält, wie sie für die Führung der Gläubigen im allgemeinen vorliegt und wie sie am Anfang von P.s Buch mit großer Treffsicherheit entwickelt ist. Mit dem Schmerz des echten Seelsorgers stellt sein Dorfpfarrer fest, daß die große Mehrheit der praktizierenden Christen „das lebendige, stolze, beglückte Wissen um den göttlichen Reichtum, den die Kirche mit dem Wort Gottes und dem Leib des Herrn ihnen bietet", vermissen lassen (18); „sie sind erlöst, die Durchschnittschristen, und wissen's nicht, und wenn sie es wissen, so kümmern sie sich nicht darum" (20; vgl. 366 f). Die „verfehlte Weihnachtspredigt", mit der er sich umsonst bemüht hat, es ihnen klarzumachen, steht am Anfang seiner Betrachtungen. Liegt hier die eigentliche und volle Lösung darin, daß wir vor den Gläubigen eine möglichst universale Christozentrik entwickeln, daß wir Christus im Sinn der vorgeführten Christozentrik als „das Herz der Welt" (368), als das „allgegenwärtige Herz im ganzen Weltorganismus" (392) hinstellen? Für Suchende mag darin eine erste Hilfe liegen und auch für die Gläubigen wird es eine gesunde Aufrüttelung und in vielen Fällen der Anfang eines tieferen Begreifens sein, wenn sie von Zeit zu Zeit auf die alles überragende Größe des Welterlösers hingewiesen werden. In diesem Sinne ist P.s Buch auch in der vorliegenden Form von hohem Wert. Vielleicht hat der Verfasser auch nicht mehr beabsichtigt und es nie im Sinn gehabt, ein pastoraltheologoisches Programm zu entwickeln, das auf die von ihm aufgeworfene Frage eine erschöpfende Antwort gäbe. Wenn wir diese Frage nun aber doch beim Wort nehmen und von der rechten Weiterführung der Glaubenden reden wollen, wird man wohl an eine viel bescheidenere Christozentrik denken müssen.

Was die Gläubigen brauchen, um zu jenem „beglückten Wissen" zu kommen, das ihnen mindestens heute durchaus notwendig ist, zu jener Zusammenschau, die sie im Christentum nicht eine Vielheit von Dogmen, sondern die eine frohe Botschaft erkennen läßt, das ist ein lebendiger Begriff von Gottes ungeschuldeter Gnade, die uns darin geschenkt ist. Dieser Begriff kommt am ehesten zustande, und zwar so, daß er auch Herz und Gemüt zu ergreifen geeignet ist, wenn wir die verschiedenartigen Lehrpunkte des katholischen Dogmas: Heilswille, Gnade, Sakramente, Eschatologie, Heiligkeit, möglichst zu einer Einheit zusammenordnen. Diese Einheit ergibt sich, wenn wir Christus als Mittelpunkt zur Geltung bringen — nicht als Mittelpunkt des Alls, das bleibt Gott — sondern (mit Augustinus) als Mittelpunkt aller Offenbarungen Gottes, aber auch als Mittelpunkt, von dem aus alle Einzellehren der Kirche ins rechte Licht treten und sich zusammenschließen zum gnadenreichen Geheimnis des göttlichen Ratschlusses (Eph 1, 9); es ist dies die Mitte, die Christus zukommt kraft seiner wesentlichen Mittlerstellung. Vielleicht dürfen wir am ehesten von einer solchen Sicht der Glaubensgeheimnisse, die den Glauben nicht ersparen will, sondern ihn zu Grunde legt und zum staunenden Innewerden weiterfördert, das Wort sagen, das Schelling in einem rationalistischen Sinn den Feinden der Religion gegenüber geäußert hat (257): „Wissen sie, welche Folge das begriffene und verstandene Christentum haben wird? Es wird zum zweitenmal die Welt befreien."

Die Verhandlungen der Ritenkongregation über Heilig- und Seligsprechungen im Jahre 1943.

Von Const. Kempf, Oppeln

1. Prüfung der Schriften (Kanon 2065—2072):

30. 3.: Raphael v. hl. Joseph (Kalinowski) OCarmDisc., geb. 1. 9. 1835 in Wilna, gest. 15. 11. 1907 in Wadowice (Polen).

Maria Magdalena vom Leiden (Starace), Stifterin der Genossenschaft vom Mitleiden (Compassionisten), geb. 5. 9. 1845 in Castellamare di Stabia bei Neapel, gest. ebenda 13. 12. 1921.

2. 12.: Maria Margaretha Bogner aus dem Orden der Heimsuchung, geb. 15. 12. 1905 in Melencze im Banat, gest. 13. 5. 1933 in Erd (Ungarn).

Benvenutus Bambozzi OMConv., geb. 23. 3. 1809 in Osimo in den Marken, gest. 23. 3. 1875 ebendaselbst

Blasius Verri, Mitarbeiter für den Loskauf von Negerkindern, geb. 2. 10. 1819 in Barni (Oberitalien), gest. 23. 10. 1884 in Turin.

Cäsar Guasti, Direktor des Staatsarchivs in Florenz, geb. 4. 9. 1822 in Prato bei Florenz, gest. 12. 2. 1889 in Florenz.

2. Prüfung von Einleitungen (Kanon 2073—2084):

19. 1. und 4. 2.: Papst Pius X. (Joseph Sarto), geb. 2. 6. 1835 in Riese, gest. 20. 8. 1914 in Rom.

30. 3.: Henrica Dominici, Generaloberin des Institutes der hl. Anna v. d. Vorsehung, geb. 10. 10. 1829 in Carmagnola, gest. 21. 2. 1894 in Turin.

7. 12.: Richard Friedl SJ., geb 16. 9. 1847 in Spalato, gest. 27. 2. 1917 in Florenz.

3. Prüfung des Prozesses über das Fehlen einer öffentlichen Verehrung (Kanon 2085—2086):

16. 2.: Bernhard von Jesus (Silvestrelli) CP., Ordensgeneral, geb. 7. 11. 1831 in Rom, gest. 9. 12. 1911 in Moricone bei Sabina.

August Czartoryski, Salesianer, geb. 4. 8. 1858 in Paris, gest. 8. 4. 1893 in Alassio (Riviera).

Arnold Janssen, Stifter der Gesellschaft vom göttlichen Worte, geb. 5. 11. 1835 in Goch (Rheinland), gest. 15. 1. 1909 in Steyl (Holland).

Maria Franziska v. d. fünf Wunden (Margaretha Sinclair), Pfortenschwester bei den Klarissen, geb. 29. 3. 1900 in Edingburgh, gest. 24. 11. 1925 in London.

Maria Clothilde von Savoyen, Tochter Viktor Emmanuels II., Gemahlin des Prinzen Napoleon Bonaparte, geb. 2. 3. 1843 in Turin, gest. 25. 6 1911 auf Schloß Moncaliere in Piemont.

4. Prüfung der Gültigkeit des apostolischen Prozesses über den Ruf der Heiligkeit und der Wunder im allgemeinen (Kanon 2087—2100):

16. 2.: Paula v. hl. Aloysius Delpuig, Generaloberin der Karmeliterinnen von der Liebe, geb. 3. 2. 1811 zu Malgrat (Katalonien), gest. 23. 2. 1889 in Vich.

Mutian Wiaux, Schulbruder, geb. 20. 3. 1841 in Mellet (Hennegau), gest. 30. 1. 1917 in Malonne.

Raphaela Maria vom Herzen Jesu (Porras), Stifterin der Mägde vom Herzen Jesu, geb. 1. 3. 1850 in Pedro-Abad, gest. 6. 1. 1925 in Rom.

Raphael Captier OP. mit zwölf Gefährten, Opfer der Pariser Kommune am 25. 5. 1871.

5. Prüfung der heldenmütigen Tugenden bzw. des Martyriums (Kanon 2101—2115):

a) Congregatio Antepraeparatoria:

6. 4.: Ehrw. Vinzenz Morelli, Theatiner, Erzbischof von Otranto, gest. 1812.

22. 6.: Maria vom Leiden (Tarallo), aus der Genossenschaft der Gekreuzigten Anbeterinnen des hl. Sakramentes, geb. 23. 9. 1866 in Barro am Vesuv, gest. 27. 7. 1912 in Cremano.

26. 10.: Papst Innozenz XI. (Benedikt Odescalchi), geb. 19. 5. 1611 in Como, gest. 11. 8. 1689 in Rom.

b) Congregatio Praeparatoria:

26. 1.: Plazidus Baccher, Pfarrer von Gesù vecchio in Neapel, geb. 7. 4. 1781 in Neapel, gest. daselbst 19. 10. 1851.

9. 3.: Modestinus von Jesus und Maria (Mazzarella) OFM., geb. 5. 9. 1802 in Frattamaggiore bei Neapel, gest. 24. 7. 1854 in Neapel.

25. 5.: Plazidus Riccardi OSB., geb. 24. 12. 1844 in Trevi bei Spoleto, gest. 15. 3. 1915 in St. Paul, Rom.

6. 7.: Katharina Volpicelli, Gründerin der Dienstmägde des Herzens Jesu, geb. 21. 1. 1839 in Neapel, gest. daselbst 28. 12. 1894.

c) Congregatio Generalis:

12. 1.: Vinzentia Lopez, Gründerin des Institutes der Töchter von Maria Immaculata, geb. 22. 3. 1847 in Cascante (Navarra), gest. 26. 12. 1890 in Madrid.

23. 2.: Innozenz von Berzo (Scalvinoni) OMCap., geb. 19. 3. 1844 in Niardo (Bergamaskische Alpen), gest. 3. 3. 1890 in Bergamo.

20. 4.: Peter Donders CSsR., geb. 27. 10. 1809 in Tilburg (Holland), gest. 6. 1. 1887 in Paramaribo (Suriname).

8. 6.: Ehrw. Johann Nep. von Tschiderer, Fürstbischof von Trient, geb. 15. 4. 1777 in Bozen, gest. 3. 12. 1860 in Trient.

6. Prüfung des apostolischen Prozesses über die Wunder für die Seligsprechung (Kanon 2087—2100):

16. 2.: Ehrw. Paula Elisabeth Cerioli, Stifterin der Schwestern der hl. Familie, geb. 28. 1. 1816 in Soncino, gest. 23. 12. 1865 in Comonte.

7. Prüfung der Wunder für die Seligsprechung (Kanon 2116—2123):

a) Congregatio Antepraeparatoria:

18. 5.: Maria Theresia de Soubiran, Stifterin der Maria-Hilf-Schwestern, geb. 16. 5. 1834 in Castelnaudary, gest. 7. 6. 1889 in Paris.

20. 7.: Benildus Romançon, Schulbruder, geb. 14. 6. 1805 in Thuret (Diözese Clermont), gest. 13. 8. 1862 in Saugues.

30. 11.: Maria Soledad Torres Acosta, Mitgründerin der Dienerinnen Mariens, geb. 2. 12. 1826 in Madrid, gest. daselbst 11. 10. 1887.

b) Congregatio Praeparatoria:

14. 12.: Theresia Eustochium Verzeri, Gründerin des Institutes der Töchter vom hl. Herzen Jesu, geb. 31. 7. 1801 in Bergamo, gest. 3. 3. 1852 in Brescia.

c) Congregatio Generalis: Keine.

8. „Tuto" für Seligsprechung (Kanon 2124):

23. 2.: Gregor Grassi, Franz Fogolla, Antonin Fantosati, Franziskanermissionsbischöfe in China, nebst 26 Gefährten, die vom 4.—9. Juli 1900 teils in Schansi, teils in Süd-Hunan von den Boxern ermordet wurden.

4. 5.: Maria Theresia von Jesus (Alice Leclerc), Mitstifterin der Kanonissen U. L. Frau (Welschnonnen), geb. 2. 2. 1576 in Remiremont (Lothringen), gest. 9. 1. 1622 in Nancy.

9. Wiederaufnahme des Prozesses von Seligen für Heiligsprechung (Kanon 2136):

30. 3.: Sel. Philippine Duchesne aus der Genossenschaft der Damen vom hl. Herzen Jesu, geb. 29. 8. 1769 in Grenoble, gest. 28. 11. 1852 in St. Charles (Mo., USA.).

10. Prüfung des Prozesses über die Wunder für die Heiligsprechung (Kanon 2138—2139):

16. 2.: Sel. Josepha Rossello, Stifterin der Töchter der Mutter der Barmherzigkeit, geb. 27. 5. 1811 in Albissola Marina bei Savona, gest. 7. 12. 1880 in Savona.

11. Prüfung der Wunder für die Heiligsprechung (Kanon 2116—2123):

a) Congregatio Antepraeparatoria:

9. 2.: Sel. Franz Xaver Bianchi, Barnabit, geb. 2. 12. 1743 in Arpino, gest. 31. 1. 1815 in Neapel.

b) Congregatio Praeparatoria:

13. 4.: Sel. Michael Garicoits, Stifter der Priester v. hl. Herzen Jesu von Betharram, geb. 15. 4. 1797 in Ibarre, gest. 16. 5. 1863 in Betharram.

27. 7.: Sel. Johanna von Valois, Stifterin der Annuntiaten, geb. 23. 4. 1464 als Tochter Ludwigs XI., gest. 4. 2. 1505 in Bourges.

9. 11.: Sel. Nikolaus v. d. Flüe, geb. 21. 3. 1417 in Flüeli bei Sachseln, gest. 21. 3. 1487 im Ranft bei Sachseln (Kt. Obwalden).

23. 11.: Sel. Imelda Lambertini, geb. um 1321 in Bologna, gest. 12. 5. 1333 in Valdipietra bei Bologna.

c) Congregatio Generalis:

4. 5.: Sel. Franziska Xav. Cabrini, Stifterin der Missionsschwestern v. hl. Herzen Jesu, geb. 15. 7. 1850 in Lodigiano bei Lodi, gest. 22. 12. 1917 in Chicago (USA.).

BESPRECHUNGEN

Freundorfer, Josef: *Lebenswerte aus dem Neuen Testament.* Würzburg, Echter-Verlag 1940, 120, 8°, RM. 2.50.

In vier Vorträgen, die auf Bibeltagungen gehalten wurden, gibt der Verfasser eine Einführung in das Lesen des Neuen Testamentes, indem dessen überzeitliche Werte für das christliche Leben herausgehoben werden. Das geschieht in einer markanten sprachlichen Form, mit der sich ein verhaltenes Ethos in glücklicher Art verbindet; dabei leidet die Klarheit in keiner Weise unter der gedrängten Fülle des Gedankenstoffes. Manche Partien sind in ihrer originellen Fassung und Darstellung geradezu Kabinettstücke der Themabehandlung; so z. B. die über die neue Lebenswirklichkeit in Christus, über die Lebenswerte der Erlösung, über das Reich Gottes, über das In-Christus-Sein beim hl. Paulus. Wer mit dem Neuen Testament bereits eingehender vertraut ist, wird hier zu vertiefter Lesung weitergeführt; vor allem aber finden alle jene, die Bibelstunden zu leiten haben oder überhaupt ihre Verkündigung auf das geschriebene Gotteswort aufbauen, neuen Antrieb für ihre Sendung und Anregung, aus dem gebotenen Reichtum an Motiven für das christliche Leben zu schöpfen. Überall bricht hier das Zeitnahe in der Deutung des hl. Textes durch. Alle Ausführungen aber sind von dem Grundgedanken getragen: Sowie das Neue Testament der Niederschlag der apostolischen Predigt ist, die das Bild des menschgewordenen Logos mit seinen Lebenswerten an die Heidenwelt weitergab, ebenso muß die Lesung der heiligen Schriften zu aller Zeit Christi Bild einprägen und daraus christliches Leben gestalten.

Der 1. Vortrag zeigt, wie ein Gesamtbild der Persönlichkeit Jesu daraus ersteht, daß man beim Lesen einer evangelischen Perikope die parallelen Berichte heranzieht — „synoptisches Lesen" versteht sich hier als Zusammenschau aller vier Evangelien — und das Bild aus dem Zeitverhältnis heraus belebt und veranschaulicht. Dann werden die tragenden Gedanken, die als Lebenswerte aus dem Christusbild erwachsen, skizziert: Jesu Selbstbewußtsein als Gottessohn; Vorbildlichkeit und Heilbedeutung seines Leidens; Lehrer und Vorbild neuer Sittlichkeit; Spender eines neuen gnadenhaften Lebens.

Im 2. Vortrag werden die Grundlehren entwickelt, die das neutestamentliche Denken durchziehen und aufbauen und für die heutige Verkündigung besondere Lebenswerte enthalten: Er-

lösung aus der Schuldverhaftung; Reich Gottes; absoluter Wert der Göttlichkeit Jesu; das neue Leben in Christus (paulinische Christusgemeinschaft); die Lebenswerte aus der endzeitlichen Grundhaltung des Neuen Testamentes.

Der 3. Vortrag gilt der urchristlichen Haltung in der Apostelgeschichte mit Heranziehung der Paulusbriefe. Er entwirft zuerst den Aufbau dieses „Siegeslaufes der christlichen Mission" in fünf Stufen und zeigt dann die drei Machtkreise (Judentum, Hellenismus, Römertum) auf, die das Urchristentum überwand. Die dabei wie zu aller Zeit wirksamen Kraftquellen als Lebenswerte sind: das Wirken des hl. Pneumas, der wirkende Christus, der neue Hochstand sittlichen Lebens und der Reichtum großer heiliger Persönlichkeiten.

Der 4. Vortrag behandelt die Geheime Offenbarung. Einleitend werden ihr formgeschichtlicher Charakter und die verschiedenen Deutungsversuche dargelegt. Dann folgt eine Durchschau durch den Aufbau des Buches in fünf „dramatischen Bildern" und werden die beherrschenden Grundgedanken herausgestellt, die ebensoviele kostbare Lebenswerte bilden: Alles wertvolle Menschenwerk geht der Verklärung entgegen, während das Gottwidrige dem Gerichte verfällt; Gottes Reich ringt allezeit mit dem Dämonischen in der Geschichte wie im einzelnen; Christus führt die Kirche und die Seinen zum Endsieg; die Apokalypse ist Aufruf zu gnadenhaftem Martyrergeist und Ermutigung zu Kampf und Endsieg; endlich ist in ihr das gesamte christliche Credo niedergelegt. J. Knünz

Bruin, Paul: *Beruf und Sprache der biblischen Schriftsteller.* Rom, Libreria Herder 1942, 109, 8°, L. 34.—.

Die Untersuchung will den Spuren nachgehen, welche die weltliche Berufsarbeit, aus der die heiligen Autoren hervorgingen, in deren Schriften hinterlassen hat. Zur Behandlung kommen die drei Evangelisten Lukas der Arzt (Evangelium und Apg.), Matthäus der Zöllner und Johannes der Fischer (Evangelium, Apok. und Briefe); dann folgen noch Paulus der Zelttuchweber und das Bauernbrüderpaar Jakobus-Judas. Am ertragreichsten ist natürlich Lukas der Arzt. Hier genügte es, die Ergebnisse bisheriger Forschung, vornehmlich von Hobart und Harnack, in gefälliger Darstellung zusammenzustellen. Nach ähnlichem Verfahren untersucht Bruin dann das Sondergut des Matthäusevangeliums, um daraus den geldgewandten Zöllner nachzuweisen. Dürftiger erscheint das Ergebnis bei Johannes und noch mehr — bei dem geringen schriftlichen Nachlaß begreiflich — bei Jakobus und Judas. Bei Paulus schimmert, wie Bruin selber betont, sein handwerklicher Beruf in seinen Briefen nur wenig durch; darum wird in der Hauptsache aus archäologischen Erwägungen heraus der Nachweis versucht, daß Paulus ein „Zelttuchweber" und nicht, wie man neuerdings z. T. angenommen hat, ein Lederarbeiter (Sattler) gewesen sei. Als Anhang folgt ein kurzer Hinweis auf die beiden alttestamentlichen „Hirtenberufe" David und Amos.

Das Büchlein ist mit sichtlicher Wärme geschrieben und wird Lesern des NT willkommen sein. Es deckt bei den heiligen Autoren Züge auf, die sonst wenig beachtet werden, aber anziehend sind. So wird nicht nur ein sinnvolles Verständnis gefördert, sondern diese Übereinstimmung von inneren und äußeren Zeugnissen über Berufe der heiligen Autoren liefert auch einen köstlichen Beitrag zur Echtheitsfrage ihrer Schriften und, was uns wertvoller erscheint, zu der Erkenntnis, wie das menschliche Werkzeug unter der göttlichen Inspiration doch in Auswahl und Sprache seine natürlichen Eigentümlichkeiten wahrt und daraus die Darstellung gestaltet. Immerhin liegt bei solchen Untersuchungen die Gefahr nahe, auch an Stellen Spuren zu entdecken, wo der nüchterne Sinn sie schwerlich ahnt. Beispielsweise weist Bruin bei der Heilung des Besessenen (S. 16/7) darauf hin, daß Lukas (4, 35) den „t. t." rhipsan setze, wo Markus (9, 18 f) das vulgäre sparaxan habe. Nun haben aber bei der Heilung des epileptischen Knaben beide Evangelisten, und zwar je zweimal dasselbe „vulgäre" Verb sparattein! Wenn ferner jemand unvoreingenommen den Krankheitsbericht des Wunders (Mk 9, 18—27; Lk 9, 38—43) bei beiden Autoren liest, dürfte er beobachten, daß Markus die Krankheitserscheinung anschaulicher schildert als der „Arzt" Lukas. S. 21/2 verwertet B. für den Arzt Lukas das Moment, daß er die Dauer der bisherigen Krankheit angebe (Apg 3, 1—10). Aber bei der Heilung des epileptischen Knaben gibt Markus die (gerade für solche Krankheit wichtige) Angabe über die Dauer („von Kindheit an"), während der Arzt Lukas sie nicht erwähnt! Sehr brüchig erscheint wohl auch der Nachweis, daß die Gebrüder Jakobus und Judas Bauern gewesen seien: denn einmal hat der Heiland diese Reden (Lk 17) nicht an die 12 allein, sondern an eine ganze Jüngerschar (mathetai) gehalten, unter denen wohl auch Landleute waren; und grammatisch betrachtet folgt aus dem Partizip echon mitnichten, daß einige der Zuhörer „wirklich Bauernknechte hatten". Das Partizip ist freilich hier nicht irreal zu deuten, aber als rein hypothetisch! Etwas störend

wirkt eine unnötige Wiederholung S. 83/5, wo dieselben beiden Zeugnisse aus Hegesipp und Lukas 17, 7 zweimal kurz hintereinander begegnen. Ob endlich der Zöllner Matthäus bei der Goldspende der drei Weisen aus dem Morgenlande „offenbar durchblicken lasse", daß sie die Reisekosten und den Aufenthalt in Ägypten finanzieren sollte, was den „nüchternen, realen Blick des Finanzmannes Levi zeige" (S. 35/6), so dürften da die zünftigen Exegeten nüchterner urteilen!

J. Knünz

Walter, Eugen: *Glaube, Hoffnung und Liebe im Neuen Testament.* Freiburg, Herder 1940, VII—210, 8°, RM. 2.80 (Leben aus dem Wort, 1).

Die Sammlung „Leben aus dem Wort" erblickt ihre Aufgabe darin, aus dem wahren Willen und Sinn der christlichen Botschaft das christliche Leben wieder mehr zu nähren und zu gestalten. Glücklich eröffnet da ein Bändchen „Glaube, Hoffnung und Liebe" den Reigen; wird doch die christliche Grundhaltung des Gläubigen vornehmlich in jenen drei göttlichen Tugenden betätigt und erlebt. Walter stellt die neutestamentlichen Aussagen sorgfältig dar, in denen jene drei Grundakte des Lebens in Christus zur Sprache kommen. Naturgemäß ist damit die Dreiteilung des Büchleins gegeben. Jeder Teil gliedert sich wiederum nach den biblischen Quellen in mehrere Abschnitte: Synoptiker, Johannes (Evangelium, Briefe, Offenbarung), Paulus, die übrigen (katholischen) Briefe. Indes wird von letzteren beim Glauben nur der Jakobusbrief herangezogen; bei der Hoffnung werden Johannes und die katholischen Briefe (2. Petr) mit dem Hebräerbrief, bei der Liebe Apostelgeschichte mit den katholischen Briefen zusammengenommen und in eigenem Abschnitt das bei Johannes und Paulus Gemeinsame behandelt.

Beispielsweise wird beim Glauben herausgearbeitet: die Synoptiker lassen ihn als eine über bloß verstandesmäßige Zustimmung hinausreichende seelische Haltung (Hingabe) erscheinen, die aus Jesu Wundermacht und dann immer mehr aus der Kenntnis seiner Person erwächst; bei Johannes verbindet sich Glauben mit Sehen (Wissen) nicht nur in dem Sinne, daß der Glaube aus dem Sehen hervorgeht, sondern auch selber ein Wissen ist; bei Paulus richtet sich der Glaube vor allem auf die Neuschöpfung durch Christus, dessen Kreuz und Auferstehung; mit Glaube kann das Gläubigwerden, die dauernde Glaubenshaltung, im weitesten Sinne auch der Inbegriff der neuen Heilsordnung gemeint sein.

W. deckt bei der Auswertung der Texte, die er in der Übertragung der „Laienbibel" bietet, in feinsinnigen und oft originellen Beobachtungen den Sinngehalt der drei Tugendbegriffe auf und beachtet dabei wohl die Eigenart, wie sie sich bei den heiligen Autoren aus ihrem besonderen Zweck und der bewußten Auseinandersetzung mit ihrem Leserkreis ergibt. An einigen Stellen, besonders paulinischer Briefe, möchte man indes die Deutung schlichter und klarer wünschen. Doch ist das Büchlein mit einem tiefen Einfühlen in die heiligen Texte und wohltuender Wärme geschrieben und vermag gewiß Kenntnis und Liebe des Tiefsten zu mehren, was Gottes Wort im Neuen Testament niedergelegt hat: der göttlichen Dreiheit von Glauben, Hoffen und Lieben.

J. Knünz

Peterson, Erik: *Apostel und Zeuge Christi.* Auslegung des Philipperbriefes. Freiburg, Herder 1940, 40, 8°, RM. 1.20. (Leben aus dem Wort, 2).

Leitend bei dieser Auslegung des Philipperbriefes ist der Gedanke, nachzuweisen, wie bereits in apostolischer Zeit neben der Glaubensverkündigung durch das Wort der Begriff des Martertums als Zeugnis durch das Leiden steht. Dazu bietet Peterson eine neue Übersetzung und Auslegung, die sich jeweils an kurze Abschnitte des Briefes anschließt. Diese Auslegung hebt, dem Zwecke der Schrift gemäß, aus den Worten des Apostels das heraus, was ihn als Zeugen für Christus in Lehre und, was höher gewertet wird, in Leiden und Sterben erscheinen läßt. Aus beidem erwächst im Apostel wie in seiner vielgeliebten Gemeinde die Fülle der Freude im Herrn, die „gleichsam die Morgenröte unserer Verherrlichung ist" (S. 22). Die Übertragung ist sehr gefällig und manchmal in der Wahl des Ausdruckes, wo sie von den gewöhnlichen Übersetzungen abweicht, treffend und wirksam, wie z. B. I 8 „mit (warum nicht im?) dem Herzen Christi Jesu" (en splanchnois: Vgl. Closen in ZAM 1943, S. 17/18); oder II 23 „aufbrechen" (anlaysai). Störend wirken hingegen unnötige Fremdwörter, besonders wenn sie in der Übertragung des Textes selbst verwendet werden, wie etwa: „an meiner Gnade partizipiert" (I 7), „meine Situation" (I 12); in der Auslegung kehren Verba auf -ieren wieder, wo ein völlig gleichwertiges deutsches Wort verfügbar wäre, wie korrespondieren, legitimisieren, manifestieren, transzendieren; auch Wörter wie Fakten, Nobelheit würden besser vermieden. Die Erklärung

ist bei aller Gedrängtheit tief und reichhaltig und zeigt, wie auch dieser „persönlichste Brief, den Paulus geschrieben hat" (Tillmann), immer wieder die echt paulinischen großen Gedanken und Vorstellungen durchbrechen läßt.

J. Knünz

Nielen, Josef: *Das Zeichen des Herrn.* Sabbat und Sonntag in biblischer und urchristlicher Bezeugung. Freiburg, Herder 1940, 88, 8°, RM. 1.80 (Leben aus dem Wort, 3).

Auf dem Hintergrunde biblischer und urchristlicher Quellen ersteht hier das ursprüngliche Bild vom „Tag des Herrn" mit all den Momenten, die seinen tiefen und für die religiöse Weihe bestimmenden Gehalt ausmachen. Vom Schöpfergott selbst als Zeichen des vollendeten Werkes eingesetzt, gemahnt der Sabbat daran, im eigenen Schaffen ein Abbild Gottes zu sein, und bleibt in der Erinnerung an die Schöpferherrlichkeit der Tag echter Freude und Geborgenheit in Gott, das Bundeszeichen zwischen Gott und Volk und das Vorbild des ewigen, lichten Tages des Herrn in der künftigen Welt. Solche Bedeutung des Sabbats erkennt Jesus an, bricht aber mit den geltenden äußeren Bestimmungen, indem er den Vorrang der Liebe verteidigt.

In der jungen Kirche verbleibt dem Sabbat zwar mancherorts noch lange eine Bedeutung, den ersten Rang aber nimmt der erste Tag der (Sabbat-)Woche ein, vornehmlich als Tag der Auferstehung Christi. Dieser Sonntag beinhaltet die gliedhafte Gemeinschaft untereinander und mit dem Kyrios Christo, deren symbolischer Ausdruck das gemeinsame Brotbrechen ist; er ruft die Erinnerung an die zweite Schöpfung in der Taufe wach, worin uns Christus als das wahre Licht aufgegangen ist. Die gottesdienstliche Feier dieses Herrentages entfaltet sich in Schriftlesung, gemeinsamem Gebet, Friedenskuß und Teilnahme an der Eucharistie. Der Sonntag ist aber auch der Tag des christlichen Liebesdienstes an Kranken, Witwen und Waisen; als Ruhetag auf der irdischen Pilgerschaft erhält er in den Christen die Sehnsucht nach der Parusie des Herrn wach (Gebetsruf Maranatha).

Nielens Büchlein bietet in Wahrheit „Leben aus dem Wort"; denn es führt tief in den Sinngehalt des Tages des Herrn ein und die Wärme, die aus der köstlichen Auswahl urchristlicher Zeugnisse und deren Bedeutung ausstrahlt, wird den Sonntag echt erleben und feiern helfen.

J. Knünz

Nielen, Josef Maria: *Ich glaube an die Auferstehung des Fleisches.* Väterzeugnisse aus den ersten christlichen Jahrhunderten. Freiburg, Herder 1941, 107, 8°, RM. 2.—.

„Die Seligkeit unserer Seele wäre das Ziel nur eines Teiles unseres Wesens und nicht Erfüllung des ganzen Menschen. Soll das ganze Menschenwesen erlöst sein, so muß es die Einheit von Leib und Seele sein" (Athenagoras). Dieser Glaube, daß das ganze leibseelische Wesen Mensch den Tod überleben wird, gehört zu jenem Lehrbestand, den schon die Urkirche aufs klarste bekennt und zu verteidigen weiß. Einige solche Beweisführungen hat Nielen hier ausgewählt. Die Einführung (S. 1—32) bietet einen Überblick über den Glaubensartikel in der Väterzeit: Die Lehre erscheint früh in den Taufbekenntnissen. Bereits die ältesten Väter betonen den inneren Zusammenhang von Schöpfung, Erlösung und Auferstehung des Leibes und begründen diese den Heiden neue Wahrheit in apologetischer wie katechetischer (positiver) Form. Dabei bleiben sie sich bewußt, daß die leibliche Auferstehung, im Gegensatz zur Unsterblichkeit der Seele, von der auch die heidnischen Philosophen handelten, dem natürlichen Denken nicht erreichbar sei, sondern daß sie ihr eigentliches Gewicht in innerchristlichen Gründen habe, die der Offenbarung entstammen. Die gliedhafte Verbundenheit mit dem lebendigen Christus in Taufe und Eucharistie ist die Grundlage dafür, daß auch unser Leib zu einer neuen, verklärten Daseinsform umgestaltet wird. Die Tatsache der jenseitigen leiblichen Vollendung ist den Vätern das Wesentliche; wie sie sich gestaltet, darüber sprechen sie in Bildern, die darauf hinweisen, daß jene ewige Ruhe in Gott ein Sein voller Tätigkeit in Erkennen und Schauen, Loben und Lieben, ein wahres „Leben" ist. Dem entspricht dann auch die verklärte Vollendung der ganzen Schöpfung, der „neue Himmel und die neue Erde".

Schon diese Einführung belegt Nielen mit vielen kürzeren Väterzeugnissen, vornehmlich aus Irenäus, Tertullian und Augustinus. Es folgt nun, jeweils durch eine Vorbemerkung eingeleitet, in die wiederum kurze Väterstellen eingestreut sind, die Auswahl längerer Texte (S. 33—107): 4 aus Athenagoras, 3 aus Gregor Nyss., 1 Gedicht eines syrischen Vaters, 4 aus Irenäus, 2 aus Chrysostomus und 3 aus Augustinus. Die Texte sind nicht nur Zeugnisse für den Glauben an die Auferstehung des Fleisches, sondern gewähren auch einen Einblick, wie Väter sich mit der antiken Philosophie auseinandersetzten, die Wahrheit begründeten und die Gestalt des jenseiti-

gen leiblichen Lebens zu deuten versuchten. Das Büchlein wird vielen willkommen sein, die gerade in einer Zeit großen Sterbens sich in der Hoffnung auf das ewige Leben an urchristlicher Quelle stärken und vertiefen wollen. J. Knünz

Witsch, Anton: *Die Apostelgeschichte.* Mainz, Grünewald-Verlag 1937, XIX—312, gr. 8°, RM. 6.50 (Die Bibelstunde, 1. Bd).

Die Sammlung „Die Bibelstunde" will praktische Arbeitsbücher schaffen, die dem Volke eine gründliche Erklärung der Heilsbotschaft in biblischen Lesungen und Predigten vermitteln und den Text lebensnahe auswerten helfen. Eröffnet wird die Reihe durch Dr. Witsch mit der Erklärung der Apostelgeschichte. Für den Aufbau ist ein vierstufiges Schema gewählt: Die Einführung zeichnet den zeitgeschichtlichen Hintergrund und dient damit in glücklicher Weise einem doppelten Zweck, das Verständnis des ganzen Textes vorzubereiten und die spätere Einzelerklärung zu entlasten. Die Gliederung bietet eine Aufteilung des Textes „bis zu den kleinsten Sinneinheiten"; immerhin kann man über ein solches Zergliedern des Textes geteilter Meinung sein und es zumal bei einem geschichtlichen Buche, wie es die Apostelgeschichte ist, als etwas gekünstelt empfinden. Den Kern des Arbeitsbuches bilden die Erläuterungen (S. 57 bis 241); sie erklären fortlaufend den Text und werten ihn lebensnahe aus. Hier ist das Ergebnis der neueren, besonders auch der französischen Kommentare in geschickter, knapper Form geboten. Das Lexikon endlich enthält neben den in der Apostelgeschichte vorkommenden Eigennamen eine Reihe von Sachartikeln, die unter Stichworten den Gehalt der Schrift zusammenfassen; sie bilden damit eine sehr willkommene Hilfe, das theologische Verständnis zu vertiefen und eine Fundgrube für biblische Arbeitsgemeinschaften und Predigten. Einige Muster weiter ausgeführter Skizzen für solche Arbeitsgemeinschaften enthält auch der Anhang.

Dieses Handbuch verbindet eine praktische und „griffbereite" Anlage mit großer Reichhaltigkeit und erscheint überaus geeignet, die Bibellesung des Einzelnen wie die Leitung von Bibelstunden zu fördern. Daß es keine fertigen Bibelstunden bietet, sondern zum eigenen Erarbeiten anregt und nötigt, ist ein besonderer Vorzug. J. Knünz

Spiegel, Julius: *Das Markusevangelium.* Mainz, Grünewald-Verlag 1940, 208, gr. 8°, RM. 6.80 (Die Bibelstunde, 3. Bd.).

Auch dieses Arbeitsbuch der „Bibelstunde" weist im wesentlichen den gleichen Aufbau auf wie der erste Band. Doch ist die Einführung reichhaltiger gestaltet und bringt in Nr. 1—10 eine gute Einleitung in das Markusevangelium. Das Lexikon ist knapper gehalten. In den Erläuterungen geht den einzelnen Perikopen ein Überblick voraus, der zugleich auf die Parallelberichte der andern Evangelien hinweist. Der Anhang gibt auch hier zwei ausgeführte Muster für biblische Arbeitsgemeinschaften (das Christusbild des Mk-Evangeliums, die Gestalt des hl. Petrus), ferner eine homiletische Aufteilung des Evangeliums für Predigten auf das Kirchenjahr; dabei wird mit Recht auf den Versuch verzichtet, die Perikopen auf die jeweiligen Sonntagsevangelien hinzuordnen.

Der neue Band der „Bibelstunde" ist als ein vortreffliches Hilfsmittel für eine vertiefte Lesung und Erläuterung des Mk-Evangeliums sehr zu begrüßen. J. Knünz

Pfaff, Eduard OFMConv.: *Die Bekehrung des heiligen Paulus in der Exegese des 20. Jahrhunderts.* Rom, Officium libri catholici 1942, XXIV—174, 8°, L. 20.—.

Der Vorgang von Damaskus ist für das Verständnis der Eigenart des hl. Paulus und seiner apostolischen Predigt so bedeutungsvoll, daß es nicht verwundern kann, wenn die Erklärung jenes Ereignisses die theologische Wissenschaft in alter und neuer Zeit in hohem Maße beschäftigt hat. Die vorliegende Untersuchung beschränkt sich auf die Exegese des 20. Jahrhunderts, zieht aber gelegentlich auch ältere Autoren heran. Der I. Teil befaßt sich mit der psychologischen Vorbereitung der Bekehrung Pauli und bietet zunächst die Übersicht über die verschiedenen Erklärungsversuche; eine bunte Reihe von Erklärern zieht hier auf; solche, die einen wunderbaren Eingriff in der Bekehrung des Apostels leugnen, greifen zu den mannigfachsten Konstruktionen, um den Wandel im Verhalten des Paulus zu deuten; nach den einen führt die seelische Not, die Paulus unter dem mosaischen Gesetze gelitten habe (Röm 7), zu seinem Christwerden; und zwar sei diese Gesetzesnot bald mehr die gefühlsmäßige Stimmung der Unfähigkeit, das Gesetz zu erfüllen, bald der erkenntnismäßige Zweifel an der Heilskraft des Gesetzes. Nach andern habe Paulus das Christentum in seiner hellenistischen Form kennen gelernt und daraus sei der „vor Damaskus hervorbrechende Christusglaube" entstanden. Andere nehmen zu einem

indirekten oder direkten (persönlichen) Einfluß des geschichtlichen Jesus auf Paulus ihre Zuflucht oder suchen die Vorbereitung in des Paulus jüdischem Erbe, seinem apokalyptischen Messiasbild. Immerhin bleibt sich die Mehrzahl all dieser Erklärer des hypothetischen Charakters ihres jeweiligen Lösungsversuches bewußt. Aber auch unter jenen Exegeten, die das Wunder von Damaskus als übernatürlichen Faktor anerkennen, rechnen manche mit einer psychologischen Vorbereitung der Bekehrung und finden sie zumeist in der Gesetzesnot des Pharisäers Paulus, in christlichen Einflüssen oder in gewissen natürlichen Dispositionen; doch hätten diese Faktoren keine ursächliche Wirkung auf die Bekehrung, sondern schüfen nur einen günstigen Boden für die Aufnahme der Gnade. Nachdem so die verschiedenen Deutungsversuche gruppiert sind, unterzieht sie der Verfasser an Hand der Quellen (Apg und einzelne Stellen der Briefe Pauli) der Kritik, prüft die Argumente und weist im einzelnen nach, daß die Faktoren sich aus den Quellen nicht nachweisen lassen, ja vielfach geradezu ausgeschlossen werden. Die einzige Bekehrungsursache sei vielmehr die Erscheinung des Herrn Jesus, den der Verfolger sah und hörte; der Wandel ist das plötzliche Werk der zuvorkommenden Gnade, wobei freilich gewisse natürlich günstige Dispositionen nicht ausgeschlossen sind, an welche die Gnade anknüpfte.

Der II. Teil behandelt den Bekehrungsvorgang selber; auch hier werden zunächst die Deutungen der Christophanie von Damaskus skizziert: subjektive Visionstheorie — rein innerlicher, wenn auch übernatürlich bewirkter Vorgang — realer äußerer Vorgang, der aber „übergeschichtlich" bleibe — äußere, geschichtliche beweisbare Tatsache (so alle katholischen Erklärer). Dann wird die geschichtliche Glaubwürdigkeit des Berichtes der Apg. und Aussagen Pauli in Briefen ausführlich dargetan und letztlich die Erlebnisform der Christophanie, soweit ihr geheimnisvoller Charakter dies zuläßt, aufgezeigt. Das Erlebnis war keine Ekstase, auch kein pneumatisches Erlebnis im engeren Sinne. Sein Gehalt war die Offenbarung und Erkenntnis der Gottheit Jesu, es bedeutet für Paulus persönlich die Christusgemeinschaft und für die Kirche die Berufung zum Apostolat.

Die Untersuchung Pfaffs verarbeitet eine überaus umfangreiche exegetische Literatur zu einem klaren Ergebnis. Fast etwas wehmütig mag es stimmen, wenn man sieht, wie die Mehrzahl akatholischer Exegeten so viel Scharfsinn aufwendet und zu so ferneliegenden Hypothesen greift, nur um der Tatsache eines übernatürlichen Eingriffes Gottes auszuweichen. J. Knünz

Severus, Emmanuel V.: *Fremde beherbergen.* Kolmar, Alsatia-Verlag, 80, 8°, RM. 1.20.

In schlichter, doch feinsinniger Art werden hier ausgewählte Zeugnisse aufgeführt und ausgewertet, die von der lebensgestaltenden Kraft melden, die das Heilandswort Mt 25, 35 im Christentum gewirkt hat. Sie wird in der Liturgie aufgewiesen und die Vorstufen in den Formen der Gastlichkeit im biblischen Altertum sowie bei den antiken Kulturvölkern und den Kelten und Germanen ziehen an uns vorüber. Darauf folgen die Ausführungen über Gastfreundschaft als Werk des Glaubens und der Liebe bei den Kirchenvätern, vornehmlich Augustinus. Mit besonderer Wärme legt der Verfasser das gastliche Mönchsgesetz des hl. Benedikt dar und zeigt schließlich, wie Heilige und Klöster des (deutschen) Mittelalters die Gastlichkeit als Dienst an Christus selbst auffaßten und im Werke übten.

An dieser kleinen Schrift mag man seine Freude haben. Deckt sie uns doch einen Bereich altchristlicher Lebenshaltung auf, der vom modernen Menschen leicht übersehen wird. Und doch ist er in allerjüngster Zeit aktuell geworden, wo das große Wandern Obdachloser begonnen hat. J. Knünz

Winterswyl, Ludwig A.: *Die Briefe des heiligen Ignatius von Antiochien.* Übertragen und eingeleitet. Freiburg, Herder 1938, 56, 8°, RM. 1.20. (Zeugen des Wortes, 1).

In der Vorbemerkung wird in kurzen Strichen der Wert dieser Briefe als Zeugen für den Glauben und das urchristliche Gemeindeleben in der „zweiten Generation des Christentums" gezeichnet. Daran schließt sich die Übertragung der sieben echten Ignatiusbriefe. Erklärende Bemerkungen werden, wie es in der Sammlung „Zeugen des Wortes" üblich ist, nicht geboten. Die nicht geringen Schwierigkeiten, welche die Sprache des feurigen und von mystischer Christusliebe getragenen Syrers einer Übertragung bereiten, sind durchwegs gut überwunden. Wenn trotzdem manchmal der Ausdruck herb oder die Sinnhaltung dunkel bleiben, so ist das auch schon im Original der Fall und mit Recht so belassen worden, anstatt die Stelle in einer doch zweifelhaft bleibenden Deutung wiederzugeben. An einzelnen Stellen, so will uns scheinen, könnte ein Ausdruck genauer wiedergegeben werden, indem man die Verwendung des betreffenden Wortes

an andern Stellen der Briefe oder bei andern urchristlichen Texten (Clemens von Rom) stärker heranzieht. So würde beispielsweise „makrothymia" in Eph 3, 1 besser mit „Langmut" wiedergegeben (wie in Eph 9, 1 oder öfters bei Clemens von Rom); „peripsema" in Eph 8, 1 nicht mit „Abschaum", sondern mit „Sühne" (wie in Eph 18, 1; vgl. Funk zur Stelle); „os" in Eph 15, 2 ist mit „da", nicht mit „wie wenn" zu geben. Ferner sind Wörter wie „Großmächtigkeit" für „megaleiotes" (das Wort sehr häufig bei Clemens Rom.), oder „Lindigkeit" für „epieikeia" nicht glücklich. Aber im Ganzen sind die Briefe treu und gewandt übertragen und eine erquickende Lesung, so recht geeignet, urchristlichen Geist zu entzünden und das Herz zu erwärmen.

J. Knünz

Rahner, Hugo: *Die Märtyrerakten des zweiten Jahrhunderts.* Übertragen und eingeleitet. Freiburg, Herder 1941. 90, 8°, RM. 1.20 (Zeugen des Wortes, 32).

Hier bietet H. Rahner die sieben aus dem zweiten Jahrhundert überlieferten Märtyrerakten, „die im unnachahmlichen Glanze der Echtheit, schlicht und steinhart wie antiker Marmor, vor uns stehen" (Einführung). Die überaus fein geschriebene Einführung bringt das Erforderliche für das geschichtliche Verständnis des Textes und zeigt rein aus den Quellen die tiefe theologische Bedeutung des Martyriums nach dreifacher Richtung hin: es ist Angleichung an den Erlösertod des menschgewordenen Logos und damit gnadenvolle Gleichheit mit ihm; Sieg über den Satan in der Kraft des Heiligen Geistes, woraus Wachstum des mystischen Leibes Christi wird; Neugeborenwerden in die Herrlichkeit des ewigen Lebens hinein.

Die Übertragung ist eine völlig neue und vereinigt glücklich den treuen Anschluß an das griechische bzw. lateinische Urwort mit treffender Wahl echten Ausdrucks. Zeugnisse, in dieser Form eingeführt und dargeboten, vermögen mit urchiger Kraft zu urchristlicher Glaubenstreue aufzurütteln; sie lassen das christliche Herz über alle Problemhaftigkeit hinweg seines Glaubens froh werden und erfüllen mit sieghafter Stärke gegenüber dem „Widersacher", „der seit Urbeginn im Kriege liegt mit den Heiligen" (Mart. Polykarps). J. Knünz

Schaefer, Carolus Th.: *S. Clementis Romani Epistula ad Corinthios quae vocatur prima graece et latine.* Bonnae Sumptibus Petri Hanstein 1941, 75, gr. 8°, RM. 3.— (Florilegium Patristicum, 44).

Die Herausgabe des sogenannten ersten Klemensbriefes an die Korinther wird mit vollem Rechte damit begründet, daß dieses urchristliche Schriftstück unsern Theologiestudierenden mehr bekannt werde, als es bisher der Fall gewesen ist. Darüber hinaus aber werden hoffentlich manche bereits in der Arbeit stehende Priester nach diesem Briefe greifen, der eine wahre Perle nachapostolischen Schrifttums bildet und wie wenige „Zeugen des Wortes" ebenso tiefen Glauben und Christusliebe wie sittlichen Hochstand urchristlichen Gemeindelebens aufdeckt. Denn das umfangreiche Sendschreiben sprengt vielfach den Rahmen einer bloßen Mahnung zur Einigkeit, so daß der Verfasser zusammenfassend abschließen kann: „Darüber, was zu unserer Religion gehört, was denen zu einem Tugendleben frommt, die gottesfürchtig und gerecht wandeln wollen, haben wir euch, Brüder, hinreichend geschrieben" (c. 62). Klar und knapp sind in dem Briefe grundlegende Glaubenswahrheiten umrissen, wie Schöpfung des Alls, Erlösung durch Christi Blut, Barmherzigkeit Gottes; Stellen über Christusliebe (wie c. 49/50) klingen fast gleichwertig an das hohe Lied der Liebe bei Paulus an. An der reichen Verwertung alt- und neutestamentlicher Stellen, besonders der Paulusbriefe wird der Freund der Exegese seine Freude haben.

Die Ausgabe ist musterhaft besorgt. Eine gedrängte Einleitung gibt Aufschluß über die Datierung des Briefes, den Verfasser, Textzeugen und bisherige Ausgaben. Dann wird der griechische Text und parallel die lateinische Übersetzung des Germain Morin, beide mit ausgewähltem kritischen Apparat, geboten. Abschließend folgt ein Verzeichnis der Bibelstellen, wobei die wörtlich und sinngemäß zitierten Stellen unterschieden werden. Auf erklärende Anmerkungen hat die Ausgabe verzichtet. In Hinsicht darauf, daß sie vornehmlich auf Theologen (und Priester) berechnet ist, möchten wir einen knappen Kommentar als Hilfe wünschen, etwa in der Form, wie ihn im gleichen Florilegium patristicum Th. Klauser für Apostellehre und Barnabasbrief (fasc. I) oder etwas reichhaltiger O. Faller für Ambrosius De Virginibus (fasc. XXXI) vorzüglich geliefert haben. J. Knünz

Kroymann, Aemilius: *Quinti Septimii Florentis Tertulliani Opera.* Vindobonae-Lipsiae 1942, XLVIII—331, 8°, RM. 24.—.

Daß auch in schwerer Kriegsnot ein neuer Band des Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum erscheinen konnte, stellt allen, die sich darum bemüht haben, ein ehrenvolles Zeugnis aus. Der vorliegende zweite Band des II. Teiles der Tertullianausgabe enthält sieben Schriften, beginnend mit De praescriptione haereticorum. In der Praefatio berichtet der Verfasser ein-

gehend über die Textüberlieferung und ihre Bewertung und gibt schließlich darüber Rechenschaft, wie es gekommen, daß fast vierzig Jahre vergehen mußten, bis auf den i. J. 1905 herausgegebenen Tertullianband ein weiterer folgen konnte. Er war 1914 so gut wie druckreif; Weltkrieg, Übernahme der Leitung des Steglitzer Gymnasiums, Kampf um Bestand des humanistischen Gymnasiums zwangen den Verfasser, die Arbeit liegen zu lassen. Der überaus wertvolle Fund des Codex Trecensis durch A. Wilmart (1916) nötigte später zu einer völlig neuen Durcharbeit des Textes, bei der hinwiederum neue Veröffentlichungen, vor allem die von H. Hoppe und E. Löfstedt über Tertullians Sprache, zu verwerten waren. So konnte und mußte der Verfasser so gut wie neue Arbeit leisten Es wurde ein gelungenes Werk, das überall eine umfassende Gelehrsamkeit wie maßvolle kritische Abwägung bezeugt. Möge es dem im tertullianischen Schrifttum so bewanderten greisen Gelehrten beschieden sein, die in Vorbereitung befindlichen Bände zu vollenden und damit das Corpus Tertullianum glücklich abzuschließen!

J. Knünz

Haidenthaler, Max: *Tertullians zweites Buch „Ad nationes" und „De testimonio animae"*. Übertragung und Kommentar. Paderborn, Schöningh 1942, 315, gr. 8°, RM. 16.— (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, 23).

Unter den frühchristlichen Apologeten ist Tertullian wohl der streitbarste. Indem er die Nichtigkeit heidnischen Götterglaubens nachweist, geht er zum Angriff über, wird damit aber auch eine wertvolle Quelle für unsere Kenntnis der antiken Religion und für die Versuche von Philosophen, die im Volksglauben oder Schrifttum niedergelegten religiösen Anschauungen umzudeuten. Hieher gehört das II. Buch Tertullians „An die Heidenvölker". Darin setzt er sich mit der Theologie des gelehrtesten Mannes von Altrom, M. Terentius Varro, auseinander. Diese Schrift legt Haidenthaler erstmalig in deutscher Übertragung vor, worin er mit viel Geschick die nicht leichte Aufgabe meistert und „das Kantige und Unausgefeilte des Textes" widerspiegeln läßt. Freilich dürfte der Inhalt dieser tertullianischen Kampfschrift, die sich in beißendem Sarkasmus mit den vielfach recht unerquicklichen Göttergeschichten herumschlägt, heute nur noch geringe Anziehungskraft ausüben; am ehesten wohl noch das Schlußkapitel (XVII), worin Tertullian abrechnet mit der „überaus starken Einbildung des Aberglaubens, es hätten die Römer die Herrschaft über den gesamten Erdkreis deshalb erworben, weil sie durch ihre religiösen Leistungen es verdient hätten" (XVII § 2). Während bekanntlich Augustinus in der ethischen Bewertung von Roms Wachstum bedeutend günstiger urteilt, räumt T. mit jener Anschauung radikal auf, und nachdem er gezeigt, wie Assyrier, Meder, Perser, Ägypter und Griechen in der ihnen anberaumten Zeit ein großes Reich innegehabt hätten, schließt er mit den lapidaren Sätzen: „Das Zeitenlos rollt derart Reich um Reich ab. Forscht nach, wer den Wechsel der Zeitläufte angeordnet hat: der gleiche verteilt die Reiche und hat jetzt zu Handen der Römer diesen Gesamtbestand (von Herrschaften), wie ein von vielen Schuldnern eingetriebenes Geld, in einer einzigen Kasse gesammelt. Was Er mit ihm beschlossen hat, wissen die Ihm zunächst Stehenden!" (XVII § 19). — Der Kommentar trägt eine Fülle des Stoffes zusammen, aus dem die Stellungnahme beleuchtet wird, welche sowohl heidnische Philosophen wie christliche Apologeten zur Götterlehre bezogen haben. Freilich will uns scheinen, als ob diese Erklärungen nicht selten allzustark in die Breite wucherten; dies vornehmlich dort, wo allbekannte Dinge aus der Götter- und Heroensage aus Hygins Fabeln, Hesiod o. a. ausführlich belegt werden, wie beispielsweise Saturns Entmannung (S. 155/156), die Arbeiten des Herkules (S. 182) u. ä.

Weit lesenswerter und erquicklicher bleibt auch heute noch T.'s kleine Schrift: „Vom Zeugnis der Seele". Davon bietet H. eine neue deutsche Übertragung, die uns noch wohlgelungener als die der vorigen Schrift erscheint. Der Kommentar gibt einleitend eine Übersicht über frühchristliche Versuche, aus heidnischen Autoren christlich klingende Lehren zusammenzustellen. T. hält davon wenig; er ruft vielmehr als Zeugin für die Kenntnis von Gottes Einheit, Macht und Güte, von Unsterblichkeit und Verantwortlichkeit die Volksseele auf, „die schlichte und urwüchsige, ungeschliffene und unwissende Seele . . ., die von der Gasse, von der Wegkreuzung, von der Weberwerkstatt." Aus ihren gleichsam spontanen Aussprüchen führt T. seine Beweise. Auch hier wächst sich der Kommentar gelegentlich zu kleinen Abhandlungen aus, wie über Unsterblichkeit bei den antiken Philosophen (S. 234—240), über Dämonen (S. 255—266). Aber es sind religionsgeschichtlich wertvolle Ausführungen und Zeugnisse, wofür der Leser dankbar ist.

In zweifacher Hinsicht könnte die vorliegende Arbeit m. E. sehr gewinnen: einmal durch ein Verzeichnis wenigstens der häufig zitierten Autoren mit deren Ausgaben bzw. auch Übersetzungen. Denn es stört den Gang der Lesung im Kommentar nicht wenig, wenn er durch ausführliche Stellenangabe (in Klammern) unterbrochen wird, wie z. B. bei einer Augustinstelle (Civ. Dei

IX 19, ed. Dombart-Kalb, Leipzig 1928, I 394/22—29 = B K V, Alfred Schroeder, München 1914, II 62), wo doch Augustin oft zitiert wird! Ein vorausgeschicktes einmaliges Verzeichnis würde den Kommentar sehr entlasten. Ein zweiter Wunsch betrifft das Register: weshalb christliche Autoren abgesehen von Athenagoras in der Regel nicht verzeichnet sind, ist schwer einzusehen und auch darum bedauernswert, weil gerade ihre Stellen als Parallelen zu Tertullian wertvoll sind. Aber auch sonst ist das Register nicht sauber und folgerichtig durchgeführt. So fehlen — nach nur flüchtiger Überprüfung — Anaximander, Kelsos, A. Gellius, Wenippos u. a.; bei andern Stichworten ist die Stellenangabe unvollständig; so fehlt bei Aristoteles S. 83 (Ewigkeit Gottes), bei Plato S. 75 (Sternglauben), S. 84 (Ewigkeit Gottes), S. 115 (Laster der Götter) usw. Gerade wegen der reichen Fülle des Kommentars und seiner zahlreichen, wertvollen Fundstellen würde man ein gutes Verzeichnis, am besten wohl in Autoren- und Sachregister geteilt, sehr begrüßen.

Aber auch so bleibt der Theologe ebenso wie der Freund des klassischen Altertums für die Herausgabe der beiden tertullianischen Schriften zu Dank verpflichtet. J. Knünz

Schuster, Ildefonso Card.: *La „Regula monasteriorum"*. Testo, introduzione, commento e note. Torino, Società editrice internazionale 1942, 490, 8°, L. 35.—.

Aus voller Kenntnis des Mönchtums und mit tiefer Liebe zum altehrwürdigen Orden des Abendlandes ist dieses Buch geschrieben. Es bietet Kapitel um Kapitel den lateinischen Text der „Regula" und anschließend an die einzelnen Kapitel folgt dessen ausführliche Erklärung. Sie beschränkt sich nicht auf die bloße Sinndeutung der Regel, sondern gibt eine Fülle wertvoller Aufschlüsse über deren Zusammenhang mit der apostolischen Tradition und den Vorschriften des älteren Mönchtums (Pachomius, Basilius, Augustinus, Regula SS. Patrum u. ä). Hier wird klar aufgezeigt, wie der hl. Benedikt, als ein echter Römer, ältere Weisungen dem abendländischen Geiste angepaßt, mit Klugheit gemäßigt oder gestrafft hat. Die Eigenart der Regula und ihre Fortwirkung durch das spätere Klosterleben wird deutlich sichtbar. Aszetische Winke und Lehren werden in glücklicher Form angeschlossen, Züge aus der alten Mönchgeschichte wie aus neuerem Klosterleben beleben und beleuchten die Darstellung. Man sieht allenthalben, wie hier der hohe Verfasser, selbst einst Abt einer weiten Benediktinergemeinde, aus voller Erfahrung schöpft und schenkt. Der Kommentar wird dadurch zu einer ebenso anregenden wie aszetisch bildenden Lesung und auch für Söhne anderer Orden eine höchst willkommene Gabe. Angenehm berührt die bescheiden maßvolle Beurteilung anders gestalteten Ordenslebens. Dieses Abgeklärte und Maßvolle tritt z. B. dort hervor, wo vom „Opus Dei" und seinem Verhältnis zu den in der Kirche volkstümlich gewordenen Andachten die Rede ist. Hier stehen die vorbildlichen Worte: „Christliche Frömmigkeit ... hat eine kostbare Ernte von Andachten gesammelt, an die sich unsere moderne Frömmigkeit von Jahrhunderten an gewöhnt hat (Rosenkranz, Kreuzweg ...). Sich wie Schnecken ins Gehäuse in die ausschließlichen Formen des ehrwürdigen Altertums einschließen ist nicht immer möglich und auch gefährlich. Auch die Kirche ist auf dem Marsche und wir müssen mit Moses. Aaron und dem Heere des Herrn marschieren" (S. 166/167).
J. Knünz

Hermann, Basilius: *Weisheit, die betet.* Maximus der Bekenner 580—622. Würzburg, Rita-Verlag 1941, 245. 8°, RM. 4.80 (Das östliche Christentum, 12/13).

Der Erschließung des christlichen Ostens will dieses Buch dienen, indem es aus dem Schrifttum des hl. Maximus eine reiche Auswahl in deutscher Übersetzung bietet. Die Stellen, die großenteils in getreuer Übersetzung, manchmal auch in sinngemäßer Zusammenfassung wiedergegeben werden, sind unter bestimmte Gesichtspunkte der Glaubens- und Tugendlehre eingeordnet. Eine Einleitung hebt die wichtigsten Eigentümlichkeiten im Schrifttum des hl. Maximus hervor: tiefe Spekulation wird stets mit ethischer Anwendung und Ermahnung verbunden, sodaß die Ausführungen einen reichen Schatz von Belehrungen, Mahnungen und Warnungen bilden; Maximus ist ein Führer zu christlicher Lebensbildung und Vollkommenheit. Vorherrschende Gedanken sind Gottes Wesenheit, die Menschwerdung des Wortes, die Vergöttlichung der menschlichen Natur, Demut als Grundtugend aller Vollkommenheit, Gottes- und Nächstenliebe. Herrliche Worte findet der heilige Lehrer über die Schrift als Gottes Wort; diese Begeisterung führt ihn freilich zu einem Ausmaß allegorischer Schriftdeutung und Anwendung, die bei aller Genialität überschäumend erscheinen muß. Unter den Quellen, aus denen Maximus geschöpft, stehen an erster Stelle Gregor von Nyssa, Pseudo-Dionysius Areopagita und Origenes.

Eine zweite Einführung bietet (S. 29—46) eine kurze Geschichte des hl. Maximus. Darauf folgt

die Auswahl von Stellen, an die sich als Schluß einige zusammenhängende Stücke und vier Briefe anreihen; von diesen Briefen weckt der letzte, an den Präfekten von Nordafrika über geistliche Lebenskunst, ein besonderes Interesse. J. Knünz

Willwoll, Wilhelm Emil: *Die Konstanzer Predigt des Heiligen Gallus*, ein Werk des Notker Balbulus. Freiburg (Schw.), Paulusdruckerei 1942, 83, 8°.

Der Verfasser liefert den Nachweis, daß der anonyme, aus einer inzwischen verlorenen St. Galler Handschrift verschiedentlich abgedruckte „Sermo Galli Confessoris dictus Constantiae in templo S. Stephani in consecratione Joannis Episcopi Constantiensis" den St. Galler Mönch Notker Balbulus zum Urheber habe. Zu diesem Zwecke wird zunächst eine sorgfältige neue Rezension und ein kurzer Aufriß des Textes geboten. Die Beweisführung umfaßt zwei Teile: Aus den Quellen zum Aufbau und Inhalt des Sermo ergibt sich die mindestens große Wahrscheinlichkeit, daß nur Notker als Verfasser in Frage komme. Diese These wird dann durch den Vergleich mit den anerkannt echten Notkerschriften — der Vergleich wird nach der sprachlichen wie inhaltlichen Seite hin durchgeführt — zum sicheren Ergebnis gehoben.

Willwoll weiß das Ermüdende, was eine solche Beweisführung naturgemäß im Gefolge hat, durch eine frische und sympathische Darstellung auszugleichen, manchmal möchte man sogar das Fabulierende zu Gunsten einer knapperen Fassung missen; die Beweiskraft der einzelnen Stellen wie ihrer Fülle wird maßvoll abgewogen und es will uns scheinen, daß die gelegentlich durchscheinende Liebe zur St. Galler Heimat und deren großem Sohne Notker das Auge des jungen Verfassers hier nur geschärft, mitnichten getrübt habe. J. Knünz

Barth, Medard: *Der heilige Arbogast. Bischof von Straßburg.* Seine Persönlichkeit und sein Kult. Kolmar, Alsatia-Verlag 1940, 238, gr. 8°, RM. 29.20 (Archiv für elsässische Kirchengeschichte, Jg. 14).

Zunächst wird das Bild des hl. Arbogast der Geschichte gezeichnet; es kann nach den spärlichen Quellen nur ein sehr lückenhaftes bleiben, doch treten einige Züge hervor: als erster Franke auf dem Bischofsstuhl Straßburgs um die Mitte des 6. Jahrhunderts errichtet er das erste Marienmünster und das Kloster zu Surburg und ist um die Bekehrung der noch heidnischen germanischen Ansiedler des platten Landes durch Missionsstationen besorgt.

Die folgenden Kapitel schildern, wie der Heilige in Legende und Kult fortlebte. Die legendenhafte Vita S. Arbogasti, die um 950 von einem Geistlichen des Straßburger Domstiftes verfaßt worden ist, wird in ihrem Entstehen und Werte geprüft. Es wird die örtliche Ausbreitung des Kultes (im alemannischen Gebiete), die Stellung des Heiligen in der Liturgie Straßburgs und anderer Diözesen (Basel, Konstanz, Chur u. a.) und in der Predigt des Mittelalters verfolgt. Endlich wird aufgezeigt, wie St. Arbogast in der Kunst, in Sage, Dichtung und Brauchtum und als Diözesanpatron weiterlebte.

Ein Schlußteil enthält die landschaftlich geordneten Kultzeugnisse in Form von Regesten, die Angaben über Reliquien und über das einschlägige Schrifttum. Ein reicher Anhang von Bildtafeln und Karten beschließt den sorgfältig ausgeführten und buchtechnisch vorzüglich ausgestatteten Band des Archivs für elsässische Kirchengeschichte. J. Knünz

Lauenstein, Diether: *Das Erwachen der Gottesmystik in Indien.* Die Entwicklung des bhakti-Begriffes (der gläubigen Hingabe) innerhalb der älteren religiösen Vorstellungen der Inder. München, Reinhardt 1943, 156, 8°, RM. 7.50 (Christentum und Fremdreligionen, 8).

Wie die älteren Upanishaden unter den elementaren Mächten nach dem Urgrund, dem *brahman* forschten, so auch bei den organisch-psychischen Kräften nach deren innerstem Kern, dem *ātman*. Auf diesem Wege kam man schließlich zu dem Begriff des reinen Geistes, indem man das *brahman* als Erkenntnis und Wonne *(cit, ānanda)* faßte. Das bot die Voraussetzung für eine nicht bloß rationale, sondern auch mystische Versenkung in den *ātman-brahman* (Tiefschlafspekulation). In Verbindung damit tritt die Ethik des „Nichtbegehrens" immer mehr in den Vordergrund. Dem Nichtbegehren gegenüber steht die Liebe zum Göttlichen *(ātmakāma)*. Noch wird der *ātman* jedoch unpersönlich gedacht. Erst in den mittleren und späteren Upanishaden zeigt sich ein beginnender Theismus, der eine Gegenüberstellung der individuellen Seele zum persönlichen Gott erlaubt. Die letzte Stufe der Vereinigung mit Gott ist ein Werk der Gnadenwahl, die Haltung der Seele ihrem Gott gegenüber: gläubige Hingabe oder Liebe

(bhakti). Freilich gehen neben dieser persönlichen Gottesliebe immer noch Gedanken einer mehr impersonalen Gottesauffassung einher; dies auch noch in der *Bhagavatgitā*, in der die *bhakti* sonst zur vollen Entfaltung kommt. — Das etwa ist in stark vereinfachter Form der Entwicklungsgang des Bhaktibegriffs im älteren Indien, dessen Erforschung Lauenstein seine gründliche, auf Quellenstudium fußende Abhandlung gewidmet hat. W. Brugger

Van Lierde, Canisius OESA.: *Roeping tot Levensstaat*. Utrecht, Het Spectrum 1941, 184, 8°. (De Katholieke Kerk, 22.)

Das Berufsethos ist zweifelsohne eine der wichtigsten Lebensfragen. Deshalb ist vorliegendes Werk den holländischen und flämischen Katholiken sehr willkommen. — Van Lierde entwickelt zunächst die christliche Berufsidee im Lichte des Christentums, um anschließend jeden einzelnen Lebensstand zu würdigen und in den Gesamtbau der christlichen Weltanschauung einzufügen. Der Verfasser steht auf dem Standpunkt, daß für jeden Menschen die „Berufswahl" im Grunde keine Wahl ist, sondern die verpflichtende Annahme des von Gott bestimmten Standes (S. 159), in dem Gott den Menschen zur Vollkommenheit führen will (176). Darum betont der Verfasser mit Nachdruck, daß jeder Beruf im Glauben an Gottes Vorsehung erfaßt und verwirklicht werden muß. Psychologisch wertvoll sind die Gedanken des Verfassers über die in späteren Lebensjahren häufig eintretende „Berufskrise", in der Gott den Menschen durch Enttäuschungen bei beruflichen Mißerfolgen zu tieferer Innerlichkeit ruft (167—175). Ebenso bemerkenswert ist die Abhandlung über das jungfräuliche Vollkommenheitsstreben in der Welt (108 ff). Solch ein Leben darf nicht „hinken zwischen Kloster und Welt". „Der Boden, auf dem das geistliche Leben solcher Personen sich entfalten soll, ist und bleibt der Raum der Welt." — Wir bedauern, daß dieses Buch noch nicht in deutscher Sprache erschienen ist. Es würde auch dem deutschen Leser, trotz der schon bestehenden reichen Literatur über das Berufsethos, noch manche Anregung und Belehrung bieten. R. Ernst

1. Utz, Fridolin: *Wesen und Sinn des christlichen Ethos*. Analyse und Synthese der christlichen Lebensform. München/Heidelberg, Kerle-Verlag 1941, 221, 8°, RM. 5.—.

2. Soiron, Thaddäus OFM.: *Das Geheimnis des Gebetes*. Betrachtungen zu seiner theologischen Sinndeutung. Freiburg, Herder 1937, VI—200, 8°, RM. 3.20.

Der begnadete Mensch lebt in einem neuen Sein und Leben in der übernatürlichen Verbundenheit mit dem dreieinigen Gott. Unerläßliche und selbstverständliche Auswirkung des neuen Lebens ist das Beten. Wir berichten über einige neue Bücher, die sich mit der Theologie und Praxis des christlichen Betens befassen.

1. Fr. Utz, Mitarbeiter an der Deutsch-lateinischen Ausgabe der theologischen Summa des hl. Thomas von Aquin, versucht die Eigenart, den Unterschied, aber auch die gottgewollten Zusammenhänge des rein menschlich natürlichen und des christlich übernatürlichen Ethos der Gnade darzustellen. Die Arbeit wird ein vollkommener Beitrag zum immer wieder behandelten Thema von Natur und Gnade, heidnischer und christlicher Haltung. Der Verfasser bleibt nicht stehen bei der rein philosophischen Klärung der beiden Grundbegriffe Natur und gnadenhafte Überformung der Natur und ihrer individuellen Ausprägung, sondern zieht auch praktische Konsequenzen über die Schädigung der reinen Edelnatur infolge der Erbsünde, über den Ernst der christlichen Bergpredigt, der Forderung der Selbstverleugnung und des Kreuzes und gibt damit Antwort auf die ängstliche Frage mancher Christen, ob nicht das christliche Ethos mit seiner Weltfremdheit den rein natürlichen Edelmenschen gefährde.

2. Th. Soiron will in theologischer Sinndeutung das Gebet als existentielle Funktion des christlich geschöpflichen Lebens darstellen, in dem der Christ sein tiefstes Selbstverständnis und seine tiefste Selbstverwirklichung findet. Der Mensch verwirklicht sein eigentlichstes Sein vor Gott im Gebets-Gottesdienst als Folge göttlicher Mitteilung. Diese Gedanken verfolgt der Autor in den Kapiteln: Das Gebet in Christus Jesus, im Heiligen Geiste, im Leibe Christi, das Gebet zu Christus, dem Heiligen Geiste, zu Maria und den Heiligen, die Gebetsgnade. Vielfach spricht auch der hl. Bonaventura in schönen Texten zu uns; es sind nicht alltägliche, noch immer ganz leichte Gedanken, die S. vorlegt. Aber sie sind einer eingehenden Betrachtung wert. „Der betende Mensch ist wie eine Erscheinung aus einer anderen Welt. Er ist ein Mensch, in dem die Grenzen der Innerweltlichkeit durchbrochen sind und dem sich die Tore der Ewigkeit erschlossen haben."

ASZETISCH-MYSTISCHE NEUERSCHEINUNGEN*

Bücher und Aufsätze — Erste Folge

Ausgewählt von Heinrich Bleienstein

Aszese und Mystik

Andachtsbild
Wunderle, G.: A. und Andacht. ZAM 18 (1943) 83—96

Apokalypse s Schriftlesung (Ketter)

Aszese — Aszetik
Betschart, I.: Ein Weg zur Verinnerlichung. Anleitung zu einer täglichen Fünfminuten-Betrachtung. Lu, Rex-Verl. 1943, 31, kl. 8°, Fr. 0.50
Klatt, F.: Lebensmächte. Ein Buch der geistigen Besinnung. Jena, Diederichs 1943, 274, Rm 6.—
Nueda, L.: Misticos, Ascéticos y Doctores de la Iglesia. Ba, Subirana 1943, 421
Roig Gironella, J.: Ascetismo y Misticismo en la Filosofía de la Acción (de Blondel). Manresa 15 (1943) 231—251

Beicht
Baur, B.: Die B. der läßlichen Sünden. Grundsätzliches und Praktisches. Theologie und Seelsorge 1943, 73—82
Heyneck, V.: Die Begründung der Beichtpflicht nach Duns Skotus. Franziskanische Studien 28 (1941) 65—90

Benediktus-Regel
Ceriani, D. G.: La „Regula Monasteriorum" di S. Benedetto. ScuolCat 71 (1943) 58—63 (A proposito di un volume del Card. I. Schuster, La „Regula Monasteriorum", di San Benedetto, testo, introduzione, commento e note. Torino, SEI 1942)
Schuster, Card. I.: La dottrina dei dodici Apostoli e la „Regula Monasteriorum" di S. Benedetto. ScuolCat 70 (1942) 265—270

Beschauung
Doroteo de la Sagrada Familia: Guía espiritual de la Contemplación adquirida, según la doctrina del Místico Doctor de la Iglesia San Juan de la Cruz y sus discípulos. Ba, L. Gili 1942, 107, Ptas. 4.—
Marie-Amand de St. Joseph: La contemplación según Aristóteles. RevEspir 2 (1943) 369—388
—: Naturaleza de la contemplación. Ebd. 3, 13—33
Menge, G.: Die B., das Kernstück der Mystik. Pa, Junfermann 1943, XII—227, Rm 4.25

Brotweihe
Schreiber, G.: Mittelalterliche Segnungen und Abgaben. Brotweihe, Eulogie und Brotdenar. Sonderdr. aus der Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Bd. LXIII (1943) 191—299

Corpus Christi mysticum
Pius XII. papa: Rundschreiben unseres Heiligen Vaters Pius XII. Mistici corporis. Über den mystischen Leib Jesu Christi und über unsere Verbindung mit Christus in ihm. Authentische deutsche Übersetzung. Lu, Räber 1943, 16, 4°, Fr. 0.40

Demut s Exerzitien (Torres)

Dreifaltigkeit
Bilz, J.: Zur Dreifaltigkeitspredigt. Theologie und Seelsorge 1943, 1—11 (Will eine vertiefte Erkenntnis des Geheimnisses vermitteln und die Fruchtbarkeit desselben für das religiöse und sittliche Leben aufzeigen)
s Johannes v. Kreuz (Anicèto del D. Redentor)

Ehe
Pius XII.: Das Ideal der christlichen E. Ansprachen an Braut- und Eheleute. Lu, Rex-Verlag 1943, 224, Fr. 5.90

Exerzitien
Bordoy-Torrents, P. M.: Hacia la fruición de Dios. RevEspir 2 (1943) 423—434 (La vida mistica y los Ejercicios de S. Ignacio)
Calveras, J.: Buscar y hallar la voluntad divina por los tiempos de elección de los Ejercicios de S. Ignacio. Manresa 15 (1943) 252—270
Martins, D.: Notas a la psicologia de los Binarios. RevEspir 3, 89—102
Torres, A.: La tres maneras de humildad. Manresa 15 (1943) 193—202

Fatima
Da Fonseca, L. G.: Maria spricht zur Welt! Geheimnis und weltgeschichtliche Sendung Fatimas. 2. Aufl. Nach der 6. italienischen Aufl. übers. Fr (Schw), Paulusdr. 1943, 268

Franziskaner
Dersch, W.: Zur Geschichte der F. im hessischen Anteil der Thüringischen Ordensprovinz vom 17.—19. Jahrhundert. Franziskanische Studien 29 (1942) 55—78
Schneiderwirth, M.: Das Normalschulwesen im Hochstift Paderborn unter dem Einfluß der F. (1788—1822). Ebd. 30 (1943) 126—158

Gebet
Utz, A. F.: Gebet, Vorsehung, Wunder. ZAM 18 (1943) 111—115
s Ostkirche (Wunderle); Schrift, Hl. (Closen)

Geist, Hl.
Kleineidam, E.: Das Wirken des Hl. G. in der menschlichen Seele nach Bernhard von Clairvaux. Theologie und Seelsorge 1943, 24—35
Neunheuser, B.: Der Hl. Geist in der Liturgie. Ebd. 11—24

Gewissen
Seelhammer, Dr.: Vom mündigen G. Pastoralblatt 1943, 9—16

Glaubenssinn
Koster, D.: Theologie, Theologien und G. Theologie und Seelsorge 1943, 82—90

Goldene Samstage s Nacht, kultische (Schreiber, G.)

Gott
González, S.: La omnipresencia divina, según el Abad Sansón. RevEspir 2 (1943) 337—352
Valentin de San José: De la inhabitación de Dios en el alma justa. Ebd. 3, 59—77

Grabtuch
Scotti, P.: La Santa Sindone nelle ricerche moderne. ScuolCat 71 (1943) 64—67. (Nach dem gleichnamigen 1941 in Turin erschienenen Werk)

Heiligkeit
Horváth, A. M.: H. und Sünde im Lichte der thomistischen Theologie. Fr (Schw), Verl. d. Paulusdruckerei 1943, XII—384, gr. 8° (Thomistische Studien. Schriftenreihe des „Divus Thomas", Bd. 1)

Heilig- und Seligsprechung
Kempf, C.: Die Verhandlungen der Ritenkongrega-

* Hier sollen alle erreichbaren Beiträge zur Theorie, Geschichte und Praxis des geistlichen Lebens gesammelt werden. Verfasser und Verleger werden daher um ihre Mithilfe gebeten. Der Schriftleitung eingesandte Arbeiten werden nach Möglichkeit besprochen. Eine Empfehlung ist mit der Aufnahme unter die „Neuerscheinungen" noch nicht gegeben. Die Spalten der Bibliographie sind gesondert gezählt, damit ihre zwei Folgen am Schluß des Bandes zusammengebunden werden können. — Wo Erscheinungsjahr und Format fehlen, ist 1944 und 8° zu ergänzen. Das vorausgestellte Stichwort wird im Buch- oder Aufsatztitel in der Regel nur mit dem Anfangsbuchstaben wiederholt. Zu den übrigen Abkürzungen siehe beiliegendes Abkürzungsverzeichnis.

tion über Heilig- und Seligsprechungen im Jahre 1942. ZAM 18 (1943) 165—167 u. ZkathTh 67 (1943) 165—167

Herz-Jesu-Verehrung

Rahner, H.: Grundzüge einer Geschichte der Herz-Jesu-Verehrung. ZAM 18 (1943) 61—83

—: Ströme fließen aus seinem Leib. Die aszetische Deutungsgeschichte von Joh. 7, 37. 38. Ebd. 141—149 u. ZkathTh 67 (1943) 141—149

Islam

Meier, F.: Vom Wesen der islamischen Mystik. Basel, Schwabe 1943. 52. gr. 8°, sfr. 3.80

Karmel

Vita Carmelitana 5 (1943): Apostolato: Darin: Pier Tommaso: La predicazione nel Carmelo, 5—14; Anastasio d. S. Rosario: Formazione di anime, 15—30; Lorenzo di S. Alberto: Apostolato dello scrittore, 31—41; Tommaso di Gesu': Apostolato missionario, 42—57; Gabriele di S. Maria Madd.: Apostolato interiore, 58—73; Card. Piazza, A. G.: Il Carmelo e l'Azione Cattolica, 74—84

Kinder s Tugend (Fiocchi)

Kirche

Cerfaux, L.: La communauté apostolique. P, Editions du Cerf 1943, 100 (vom Tode Christi [29] bis zum Apostelkonzil zu Jerusalem [41])

—Jüssen, K. :Sanctorum communio. Theologie und Seelsorge 1943, 36—40

Kirchenjahr s Liturgie (Winterswyl)

Leben, beschauliches

Dehau, P.-Th.: Ströme lebendigen Wassers (Des Fleuves d'eau vive).Vom kontemplativen Leben (Übertragen aus dem Französischen: Johannes Fryburgen). Lu, Räber 1943, 189, sfr. 6.50

Leben, christliches

Krautwig, N.: „Jetzt bleiben Glaube, Hoffnung, Liebe: diese drei; das Größte aber unter ihnen ist die Liebe" (I Kor 13, 13). WissWeish 11, 1—10 (1. Das Wesen des chr. L. als Liebesbegegnung von Gott und Mensch. 2. Die 3 göttlichen Tugenden als Vollzug der Liebesbegegnung von Gott und Mensch. 3. Glaube, Hoffnung und Liebe als Formen des Vollzugs der Liebesbegegnung von Gott und Mensch)

Lebensform, christliche s Wille Gottes (Schuster)

Leiden

Boehrer, P. E.: L'ascension de la souffrance. Brux, l'Edition Universelle 1943, 217, Fr. 35.—

Liebe

Vom Wesen und Walten christlicher Liebe. Ein Werkbuch. Hrsg. von K. Borgmann. Kolmar, Alsatia, 168, gr. 8°, Rm 3.50. (Darin: Anonymus: Das neue Gebot, 11—16; Walter, E.: Die theologische Gestalt der L. im Neuen Testament, 17—35; Anonymus: Der neue Mensch. Von der Ganzheit christlicher Heilssorge, 36—42; Kahlefeld, H.: Die Tat der Liebe. Besinnung über die Perikope Lk 10, 25—37, 43—51; Beil, A.: Ein Brot — ein Leib. Eucharistie und christliche Liebe, 52—71; Grosche, R.: Verkündigung und christliche L., 72—80; Welte, B.: Vom Sinn und vom Segen der Armut, 81—90; Borgmann, K.: Christliche Begegnung, 91—99; Gülden, J.: Vom Sinn und von den Formen unseres Verhältnisses zum Nächsten. Zum Wesen der Nächstenliebe, 100—111; Sellmair, J.: Die menschlichen Voraussetzungen priesterlichen Helfens, 112—120; Böhle, C.: Der Dienst am Nächsten als Beruf. Gedanken zur Problematik des beruflichen Helfens, 121—131; Wollasch, H.: Sachgerechtes Helfen, 132—153; Schneider, R.: Der heilige Priester. Das Vorbild des hl. Franz von Sales, 154—168)

Liturgie

Bomm, U.: Die heiligen Kartage. Die Feier des Leidens und der Auferstehung unseres Herrn nach dem römischen Brevier und Missale. Im Anschluß an das lateinisch-deutsche Volksmeßbuch hrsg. Et/Köln, Benziger 1942, 444, kl. 8°, Fr. 6.75

Winterswyl, L. A.: Christus im Jahr der Kirche. Kolmar, Alsatia, 290, Rm 4.50

I Quaderni del „Monitore Ecclesiastico": Il Messaggio di S. S. Pio XII (13 maggio 1942); Il Comune d'uno o più Sommi Pontefici (9 gennaio 1942). R. Il Monitore Ecclesiastico 1942, 24.

Lüge

Landgraf, A.: Die L. des Vollkommenen und die L. aus Bescheidenheit im Urteil der Frühscholastik. DThom (Fr) 20 (1942) 67—91. (Wenn man auch allmählich von der durch Augustinus gestützten Lehre abkam, daß jede Lüge für den Vollkommenen eine Todsünde sei, so machte man sich doch auf der andern Seite auch keiner Laxheit schuldig. Man war nicht geneigt, die dem Vollkommenen am nächsten liegende Lüge, die Lüge aus Demut, von jeder Schuld freizusprechen, und bemühte sich darum, die dem entgegenstehenden Texte der Hl. Schrift in einem erträglichen Sinn zu deuten)

Maria

Beumer, J.: Die Analogie Maria—Kirche und ihre Bedeutung für die allgemeine Gnadenvermittlung der Gottesmutter. Theologie und Seelsorge 1943, 40—47

Märtyrer

Maas, O.: Sind die 21 Neumexikomärtyrer OFM. vom Jahre 1680 „würdig der Altäre"? Franziskanische Studien 29 (1942) 16—25

Mensch

Thiel, M.: Was ist der M.? DThom (Fr) 20 (1942) 3—34

Messalianer

Burg, A. M.: Messalianische Schriften und Lehren um das Jahr 400. o. O. 1942, XVI—190, 4° (Maschinenschr.) Fr. theol. Fak., Diss. v. 27. 1. 1943

Messe

Halmer, N. M.: Der literarische Kampf Luthers und Melanchthons gegen das Opfer der hl. M. DThom (Fr) 21 (1943) 63—78

Jungmann, J. A.: Accepit panem. Liturgiegeschichtliches zur Eucharistie als Opfer im Abendmahlsaale. ZAM 18 (1943) 162—165 und ZkathTh 67 (1943) 162—165

Mönchtum

Widemann, J.: Die Traditionen des Hochstifts Regensburg und des Klosters St. Emmeram. (Schluß-Lfg. 2.) Mn, C. H. Beck 1943, 289—614, gr. 8°, Rm 12.80 (Quellen und Erörterungen zur bayer. Geschichte, Bd. 8, Lfg. 2)

Mystik

Crisógono de Jesus: Relaciones entre la perfección y la mistica. RevEspir 2 (1943) 1—22

Gins, K.: Deskription der Versenkungsstufen im mystisch-ekstatischen Erleben. o. O. 1942, XVI—236, 4° (Maschinenschr.). Berlin, Ev.-theol. P., Diss. v. 11. Juni 1942

Haugg, W.: Das Bild des hl. Demetrius. Zur Gegenwartbedeutung der Ikonen und zur modernen M. ZSystTh 19 (1942) 77—95

Lauenstein, D.: Das Erwachen der Gottesmystik in Indien. Die Entwicklung des bhakti-Begriffes (der gläubigen Hingabe) innerhalb der älteren religiösen Vorstellungen der Inder. Mn, Reinhardt 1943, 155, Rm 7.50 (Christentum und Fremdreligionen, 8)

Martins, D.: Bergson ante la mistica cristiana Manresa 15 (1943) 97—106

Muschg, W.: Mystische Texte aus dem Mittelalter. Basel, Schwabe 1943. 163, 8°, Fr. 4.— (Sammlung Klosterberg, Schweizer. Reihe)

Richter, L.: Jakob Böhme. Mystische Schau. Hamburg, Hoffmann u. Campe 1943, 95, kl. 8°, Rm 1.80 (Geistiges Europa)

s Aszese (Roig Gironella)

Musik

Perl, C. J.: Vom religiösen Sinn der M. Theologie und Seelsorge 1943, 90—98

Nacht, kultische

Schreiber, G.: Kultische N. und Goldene Samstage. Eine religionsgeschichtliche und kultgeschichtliche Studie. ZAM 18 (1943) 96—111

Orden

Maschke, E.: Der deutsche Ordensstaat. Gestalten seiner großen Meister. 3. Aufl. Hamburg, Hanseat. Verl.-Anst. 1943, 127, gr. 8°, Rm 4.80

Vaca, C.: Analisis de la vocación religiosa. (Die Elemente des Berufs zum Ordensleben.) RevEspir 2 (1943) 23—35

—: La orientación vocacional religiosa. Ebd. 225—237

Ostkirche

Morgenländisches Christentum. Wege zu einer ökumenischen Theologie. Hrsg. von P. Krüger und J. Tyciak. Pa, Bonifacius-Dr. 1940 (Ausg. 1943). 365, gr. 8°, Rm 9.30

Schreiber, G.: Byzantinisches und abendländisches Hospital. Zur Spitalordnung des Pantokrator und zur byzantinischen Medizin. Sonderabdruck aus Byzantinischer Zeitschrift XLII (1943) 116—149, mit Ports. (I. Wanderwege zum Westen. 2. Mausoleum der Dynastie. 3. Spitalordnungen — Fremdenhospize. 4. Hospital als Zubehör des Zönobiums)

Wunderle, G.: Die Wesenszüge der inneren Gebetshaltung der O. ZAM 18 (1943) 150—162 u. ZkathTh 67 (1943) 150—162

Priester

Barbey, L.: L'âme du chanoine Schorderet. Fribourg, Imp. St. Paul 1943, Prs. 3.—

Binda, C.: Don Edoardo Poppe e la vita sacerdotale. ScuolCat 70 (1942) 174—180

Colombo, G.: Sacerdoti e sacerdozio in Pirandello. ScuolCat 71 (1943) 41—57

Perrighi, S.: La giovinezza di Padre Guido Altani, documenti di famigliari ordinati. Mi, Ancora 1943, 168, L. 30.—

Höffner, J.: Die religiös-kulturelle Sendung des mittelalterlichen Dorfpfarrers. PastB 54 (1943) 14—20

Pitsch, W.: Das Bischofsideal des hl. Bernhard von Clairvaux. Bottrop i. W., Postberg 1942, 183

Psalmen

Junker, H.: Die schriftstellerische und religiöse Eigenart des Psalmes 119. Theologie und Seelsorge 1943, 66—72

Tell, L.: Gli oggetti e i motivi della fiducia in Dio nella pietà del Salterio. ScuolCat 70 (1942) 109—129, 281—302, 348—365

Psychotherapie

Gebsattel, V. E. Frh. von: Not und Hilfe. Prolegomena zu einer Wesenslehre der geistig-seelischen Hilfe. Ein Vortrag. Kolmar, Alsatia, 63, kl. 8°, Rm 1.—

Ritterorden

Hering, E.: Der Deutsche R. L. Goldmann 1943, 310, Rm 8.—

Rosenkranz

Laros, M.: Das Problem des R. ThGl 35 (1943) 125—131

Sakramente

Backes, Dr.: Zur sakramentalen Christusgleichgestaltung. Pastoralblatt 1943, 32 f. (nach den gleichnamigen Heften von H. Kühle, Braunsberg 1939)

Tyciak, J.: Die Mysterien Christi. Von sakramentafer Wirklichkeit. Pa, Bonifacius-Dr. 1943, 165, Rm 3.30

Schrift, Hl.

Closen, G. E.: Die Hl. Schr. und das Beten des Christen. ZAM 18 (1943) 128—140 u. ZkathTh 67 (1943) 128—140

Meurers, H. v.: Die Erklärung der Hl. Schr. in den Domkirchen. Theologie und Seelsorge 1943, 53—59

Schriftlesung

Grossouw, W.: Het Christendom van Johannes. Een inleiding tot de lectuur van het vierde evangelie 's Hertogenbosch, Malmberg 1942, 124, f. 1.25

Herders Bibelkommentar. Die Heilige Schrift für das Leben erklärt, hrsg. von E. Kalt und W. Lauck. Bd. X/1: Das Buch Ezechiel, übersetzt und erklärt von M. Schumpp, OP. Fr, Herder 1942, VII—236, gr. 8°, Rm 4.50; Bd. XVI/2: Die Apokalypse, übersetzt und erklärt von P. Ketter. Ebd., XI—322, gr. 8°, Rm 5.60

Winterswyl, L. A.: Die Botschaft von Jesus, dem Herrn. Eine Einführung in die Lesung des Neuen Testamentes. Kolmar, Alsatia, 80, Rm 1.80

Seelenführung

Vaca, C.: La dirección espiritual y el sexo. La mujer y la mística. RevEspir 3, 1—12

Seelsorge

Bopp, L.: Religiös-kirchliche Mündigkeit als Zielbild der Seelsorge. Pastoralblatt 1943, 1—9

Sport

Brachfeld, O.: Los aspectos espirituales en los deportes. RevEspir 2 (1943) 239—268

St. Gallen

Diebolder, P.: Wilhelm von Montfort-Feldkirch, Abt von St. Gallen (1281—1301), eine Charaktergestalt des ausklingenden 13. Jahrhunderts. St. Gallen, Fehr 1943, 48, Rm 2.15 (sfr. 3.75)

Stunde, Heilige

Middendorf, H.: Die Heilige Stunde. ObrhPastbl 1943, 40—43

Sünde s Heiligkeit (Horváth)

Tod

Endres, J.: Vom Tode. DThom (Fr) 21 (1943) 48—62

Tugenden, göttliche

Krautwig, N.: „Jetzt bleiben Glaube, Hoffnung, Liebe: diese drei; das Größte aber unter ihnen ist die Liebe" (1 Kor 13, 13). WissWeish 11, 1—10 (Die drei göttlichen Tugenden im Vollzug des christlichen Lebens und ihre Bedeutung für das christliche Leben)

Tugenden, heroische

Fiocchi, A. M.: Virtù eroiche nei fanciulli? ScuolCat 70 (1942) 203—220

Vollkommenheit

Claudio de Jesús Crucificado: La perfección cristiana en el siglo. RevEspir 2 (1943) 353—367

s Mystik (Crisógono de Jesus)

Vorsehung s Gebet (Utz)

Wille Gottes

Schuster, J.: Die Hingabe an den Willen Gottes als christliche Lebensform. ZAM 18 (1943) 121—128 und ZkathTh 67 (1943) 121—128

Wunder s Gebet (Utz)

Aszeten, Aszetiker und Mystiker

Albertus Magnus

Winterswyl, L. A.: Albertus M. Leben, Werk und Wirkung. Kolmar, Alsatia, 191, kl. 8°

Anna vom hl. Bartholomäus

Matías del N. Jesús: Manuscrito inédito de la Beata Ana de S. Bartolomé. RevEspir 3, 79—87

Augustinus

Guardini, R.: Anfang. Eine Interpretation der fünf ersten Kapitel von A.'s Bekenntnissen. Kolmar, Alsatia, 67, Rm 1.85

Bartolomé de los Mártires s Pranz von Osuna (Fidel de Ros)

Benediktus

Schuster, I.: Il Patriarca del monachismo occidentale San Benedetto fu sacerdote? ScuolCat 70 (1942) 97—108 (ja nach Gregor dem Großen)

Bernhard von Clairvaux

Kleineidam, E.: Das Wirken des Hl. Geistes in der menschlichen Seele nach B. v. Cl. Theologie und Seelsorge 1943, 24—35

Condren, Charles de (1588—1641)

Uvray, P. et Jouffrey, A.: Lettres du Père Charles de C. P. Editions du Cerf 1943, 596

Diadochus von Photike

Diadoque de Photicé: Cent chapitres sur la perfection spirituelle. Vision. Sermon sur l'ascension. Introduction (5—72) et traduction de E. des Places. P. Editions du Cerf 1943, 192 (Sources Chrétiennes)

Dionysius Areopagita s Grossatesta (Gamba)

Duns Skotus

Heyneck, V.: Die Begründung der Beichtpflicht nach Duns S. Franziskanische Studien 28 (1941) 65—90

Eckhart

Eperjesy, A. v.: Johannes Scheffler und Meister E. Wien, Phil. Fak., Diss. v. 11. 1. 43, II—56, 4° (Maschinenschr.)

Menschinger, G.: Vollkommene Menschwerdung bei Meister E. Amsterdam/Leipzig, Akademische Verlagsanstalt Pantheon 1942. 88, gr. 8°, Rm 4.80. 1. Der gegebene Mensch (der M. als Kreatur, — in der Sonderung). 2. Die vollkommene menschliche Existenz (Idee und Ideal des Menschen, das schöpferische Ereignis: Die Gottesgeburt). 3. Der Mensch und das Werk (die Freiheit, der gute Wille, das Werk, Leben und Welt). 4. Der Mensch und Gott. Meister Eckhart, der deutsche Mensch.

Stegmüller, F.: Eine neue E.handschrift. DThom (Fr) 20 (1942) 176—184

Ferrini, Contardi

Sacra Congregatio Rituum: Decretum de Tuto pro beatificatione Ven. Servi Dei Contardi Ferrini, viri laici, Professoris Athenaei Papien. et aliorum (3. I. 1943). AAS 35 (1943) 89—91

Franz von Assisi

Gemelli, A.: Der hl. Franz von A. Festrede. Übersetzt von G. Brunner. Klerbl 24 (1943) 137—140, mit Forts.

Karrer, O.: Des hl. Fr. v. A. Sonnengesang. Italienisch und deutsch. Neuaufl. Zürich, Fretz 1942. 20 Bl., Fr. 5.—

Schneider, R.: Die Stunde des hl. Franz v. A. Kolmar, Alsatia, 111, kl. 8°, Rm 2.50

Franz von Osuna

Fidel de Ros: Influencia de Francisco de O. en Laredo y Bartolemé de los Mártires. ArchIbAm 3 (1943) 378—390

Giraldi, Joseph

Sacra Congregatio Rituum: Decretum introductionis causae beatificationis Servi Dei Fratris Iosephi Giraldi, laici professi Ordinis Fratrum Minorum (6. XII. 1942). AAS 35 (1943) 83—86

Gregor der Große

Lucchesi, E.: S. Gregorio Magno nel XIV centenario della sua nascita. Fi, LEF 1942. XI—74, 16°, L. 6.—

Gregor von Nyssa

Lieske, A.: Die Theologie der Christusmystik G.'s v. N. o. O. 1943. IX—175. 4° (Maschinenschr.). Mr, kath.-theol. Fak., Dissertation

Schoemann, J. B.: Gregors von N. theologische Anthropologie als Bildtheologie. Schol 18 (1943) 31—53; 175—200 (1. Das ursprüngliche, übergeschichtliche Bild Gottes. 2. Das ursprüngliche, geschichtliche Bild G. 3. Die entstellte Gottebenbildlichkeit des Menschen. 4. Die Wiederherstellung der ursprünglichen Gottebenbildlichkeit. 5. Die vollständig wiederhergestellte Gottebenbildlichkeit)

Grignion v. Montfort

Pérez, N.: El B. Grignion de M. y su Tratado de la Verdadera Devoción a la Sma Virgen. VSo 1942, 97—104

Groote, Gert

Van Ginneken, J.: Geert G.'s levensbeeld naar de oudste gegevens bewerkt. Verhandelingen der Nederlandsche Akademie van wetenschappen. Afdeeling letterkunde. Nieuwe reeks, deel XLVII Nr. 2. Amsterdam, Noord-Hollandsche Uitgevers maatschappij 1942. 391, f. 6.90. Dazu: A. Pummerer in: Schol 18 (1943) 276—282

Grossatesta, Roberto

Gamba, U.: Il commento di Roberto G. al „De mystica theologia" del Pseudo-Dionigi Areopagita. Mi, Soc. Ed. „Vita e Pensiero" 1942, VIII—70, L. 12.—

Hieronymus a Matre Dei

Alberto de la V. C.: Doctrina ascético-mística del V. P. Jerónimo Gracián de la Madre de Dios. RevEspir 2 (1943) 389—422 (III. Mistica)

Hildegard von Bingen

Vits, H.: Das Weltbild der H. v. B. in seinen natürlichen, ethischen und religiösen Grundzügen. o. O. 1943. VIII—223, 4° (Maschinenschr.) Heidelberg, Phil. Fak., Diss. v. 19. Juli 1943

Joachim von Floris

Tondelli, L.: Nuove prove della genuinità del Libro delle Figure di Gioachino da Fiore. ScuolCat 70 (1942) 148—168

Johannes von Avila

Durantez, J.: Un manuscrito inédito del Maestro Juan de A. Manresa 15 (1943) 177—186 (sobre la oración)

—: Manuscrito inédito del Beato Juan de A. RevEspir 2 (1943) 323—330 (sobre la imitación de Cristo)

Sancho, H.: Una fundación docente del Beato Juan de A., desconocida. El Colegio de Sta. Cruz de Jerez de la Frontera. ArchIbAm 3 (1943) 328—377

Sola, J.: Un inédito del B. Avila sobre las bienaventuranzas. Manresa 15 (1943) 271—273

—: Textos. De un traslado del Maestro A. sobre cuatro bienaventuranzas de las que dijo Cristo (Mateo 5. 9). Ebd. 274—282

Johannes vom Kreuz

Alaejos, A.: Personalidad filosófica de San Juan de la Cruz. RevEspir 3, 49—57

Aniceto del D. Redentor: La inhabitación de la Santisima Trinidad en el alma, según san Juan de la Cruz. Ebd. 2 (1943) 37—49

Bruno de S. José: El Senequismo y S. Juan de la Cruz. MCarm 46 (1943) 381—424

Carta pastoral de N. P. General a toda la Orden de Carmelitas Descalzos con motivo del IV Centenario natal del Santo Padre Juan de la Cruz. Ebd. 251—266

Claudio de J. Crucificado: Concepto de la vida espiritual, perfección cristiana y sus estados segun S. Juan de la Cruz. Ebd. 355—380

Colunga, A.: San Juan de la Cruz, intérprete de la S. Escritura. Ciencia Tomista 63 (1942) 257—276

Cronica del IV Centenario natal de S. Juan de la Cruz. MCarm 44 (1943) 230—244

Doroteo de la Sagr. Familia: Guía espiritual de la Contemplación Adquirida, según la doctrina del Mistico Doctor de la Iglesia San Juan de la Cruz y sus discípulos. Ba, L. Gili 1942. 107, Ptas. 4.—

—: Diálogos misticos sobre la „Subida del Monte Carmelo", del Mistico Doctor de la Iglesia S. Juan de la Cruz. Ebd. 1942. 194, Ptas. 7.50

Emeterio de Jesus Maria: La poesía sanjuanista en la evolucion del sentimiento cósmico. MCarm 46 (1943) 477—520

García Morente: La idea filosófica de la personalidad en San Juan de la Cruz. MCarm 44 (1943) 195—199

Granero, J. M.: Ambiente de mística en el cuarto Centenario de S. Juan de la Cruz. Sevilla, Editorial Católica Española 1943

Jiménez Duque, B.: Problemas místicos en torno a la figura de San Juan de la Cruz. REspTeol 1 (1941) 963—983

Legisima, J. R. de: S. Juan de la Cruz y la Dirección espiritual. Conferencia. Ba, Vilamala 1943, 39

Marcelo del N. Jesús: Un gran pensador Carmelita: S. Juan de la Cruz. MCarm 43 (1942) 131—143

—: Las „noches" sanjuanistas y las „Moradas" teresianas. Ebd. 46 (1943) 288—354

Martin de Jesús Maria: San Juan de la Cruz al alcance de todos. Exposición sencilla, fácil y razonada de los escritos del Mistico Doctor Carmelita. Ba, Balmes 1943, 337, Ptas. 8.—

Matias del Niño Jesús: La bibliografia de S. Juan de la Cruz en la exposición de la Biblioteca Nacional. RevEspir 2 (1943) 51—75; 283—321. (1. Codices desconocidos y manuscritos inéditos. 2. Ediciones de los escritos de S. Juan de la Cruz. 3. Publicaciones de asunto sanjuanista)

Menéndez-Reigada: Santo Tomás y San Juan de la Cruz. La gracia, las virtudes, los dones. Sa, Ed. Fides 1942, 31

Otilio del Niño Jesús: Biografía mariana de S. Juan de la Cruz. MCarm 46 (1943) 451—476

Saavedra, M.: Las maneras pedagógicas de San Juan de la Cruz. RevEspir 2 (1943) 95—101

San Giovanni della Croce. L'homo — La dottrina — L'influsso. Fi, LEF 1942, 341, L. 20.— (Vita Cristiana, 19)

Silverio de S. Teresa: La sonrisa de Fray Juan. MCarm 46 (1943) 267—287

ASZETISCH-MYSTISCHE NEUERSCHEINUNGEN*

Bücher und Aufsätze — Zweite Folge

Ausgewählt von Heinrich Bleienstein

Aszeten, Aszetiker und Mystiker

Alvarez, Balthasar
Puente, L. de la: Vida del V. B. Báltasar Alvarez de la Compañia de Jesús. Ma, Apostolado de la Prensa 1943, 675, kl. 8°, Ptas. 15.—

Antonius, Einsiedler
Garitte, G.: Panégyrique de saint Antoine par Jean, évêque d'Hermopolis (prononcé entre les années 578 et 604). OrientChrPer 9 (1943) 100—112

Antonius von Padua
Korte, G.: Die Verdrängung des hl. Abtes Antonius durch Antonius von P. im Kulturraum Westfalen. In: Kirchengeschichtliche Studien, 243—249; s Franziskaner

Antonius, Abt s Antonius von Padua (Korte)

Athanasius
Van Lantschoot, A.: Une allocution à des moines en visite chez S. Athanase. Ang 20 (1943) 249—253

Bonaventura
Grabmann, M.: Der Einfluß des hl. B. auf die Theologie und Frömmigkeit des deutschen Mittelalters. ZAM 19 u. ZkathTh 68, 19—27

Cassiodor
Schuster, I.: Come finì la Bibliotheca di Cassiodoro? ScuolCat 70 (1942), 409—414

Del Puig, Paula
Anonimo: Una Carmelita Apóstol. La Reverendísima Madre Paula del Puig de San Luis. Ma, Ed. Coculsa 1943, 234, Ptas. 7.—

Dominikus s Franz von Assisi (Oliger)

Eckhart
Krebs, E.: Besprechung von Ebeling, H.: Meister E.'s Mystik. Studien zu den Geisteskämpfen um die Wende des 13. Jh. St, Kohlhammer 1941. In: ThR 42 (1943) 119—122

Franz von Assisi
Neyer, P.: Der hl. Franziskus und die Armen Seelen seiner drei Orden. In: Kirchengeschichtliche Studien, 29—49; s Franziskaner
Oliger, L.: Ein pseudoprophetischer Text aus Spanien über die Heiligen Franziskus und Dominikus (13. Jh.). In: Kirchengeschichtliche Studien, S. 13—28; s Franziskaner (Freudenreich)
Widlöcher, J.: Der heilige Franz von A. Eine Lebensgeschichte nach P. Cuthbert. Mit einem Geleitwort von H. Federer. Neue Ausgabe. Kolmar, Alsatia, 385

Franz von Mayronis s Leben, beschauliches (Roth)

Franz von Sales
Gonzalez, E.: La perfección cristiana según el espiritu de S. Francisco de Sales. 3. ed. Ma, Ed. Pax 1943, 700, kl. 8°

Franz Xaver
Sempere, J. L.: Cartas espirituales de S. Francisco Javier, apóstol de las Indias y del Japón. Ma, Apostolado de la Prensa 1944, 226, Ptas. 4.—
Ubillos, G.: Vida de S. Francisco Javier. Ma, Apostolado de la Prensa 1942, X—561

Gracián, Hieronymus a Matre Dei s Mystik (Alberto de la V. C.)

Gregor von Nyssa
Grégoire de Nysse. Contemplation sur la vie de Moïse, ou Traité de la perfection en matière de vertu. Introduction et traduction de J. Daniélou. P, Ed. du Cerf 1942, 176, Fr. 35.— (Sources chrétiennes, 1)

Grignion von Montfort s Maria (Hermans)

Guibert, Joseph de
Raitz von Frentz, E.: Joseph de Guibert († 23. März 1942). ZAM 19 u. ZkathTh 68, 55—56

Hadewijch
Schalij, J. M.: Richard van St. Victor en Hadewijchs 10de brief. TNederlTaal 62 (1943) 219—228

Herrad von Landsberg
Heinsius, M.: Das Lustgärtlein des Herrad von L. Ein Spiegel der Hohenstaufenzeit im Elsaß. Ausgewählt und erläutert von. Kolmar, Alsatia, 30 S. und 41 Abbildungen. Rm. 4.25

Ignatius von Loyola
González Olmedo, F.: Introducción a la vida de S. Ignacio de L. Ma, Ed. Razón y Fe, 317, Ptas. 15.—
Iriarte, M.: Figura y carácter de Ignacio de L.: RayFe 129, 165—177, 259—272 (1. En busca de la presencia. 2. Retratos existentes de Ignacio, materiales y espirituales. 3. Valor de una imagen-caracterológica y sus presupuestos. 4. Fuentes documentales. 5. Raíces familiares e influjos ambientales actuantes en su carácter. 6. Figura y complexion corporeas)
Macía, A.: Cartas espirituales de S. Ignacio de L. Ma, Apostolado de la Prensa, 206, Ptas. 4.—

Isidor von Sevilla s Corpus Christi mysticum (Sagüés)

Johannes, Rekluse u. Bischof s Antonius, Einsiedler (Garitte)

Johannes vom Kreuz
Granero, J. M.: Ambiente de mística en el cuarto centenario de S. Juan de la Cruz. Conferencia. Sevilla, Ed. Católica Española 1943, 31, gr. 8°.
Hornedo, M. de: Fisonomía poética de San Juan de la Cruz. RayFe 127 (1943), 220—239
—: El Renacimiento y San Juan de la Cruz. Ebd. 513—528
—: Boscán y la célebre estrofa XI del Cantico Espiritual. RayFe 128 (1943) 270—286
—: El humanismo de San Juan de la Cruz. RayFe 129, 133—150
Martin de Jesús Maria: San Juan de la Cruz al alcance de todos. Ba, Ed. Balmes 1943, 337, Ptas. 8.—
Matías del N. Jesús: Aclarando un punto de la vida de S. Juan de la Cruz. MCarm 45, 148—155
Otilio del N. Jesús: El IV Centenario natal de San Juan de la Cruz. Estadísticas y Comentarios. MCarm 44 (1943) 323—331
Peers, E. A.: Spirit of Flame. A study of St. John of the Cross. London, Student Christian Movement Press 1943, 164
Simeon de la Sagrada Familia: La doctrina de la gracia, como fundamento teológico en la doctrina sanjuanista. MCarm 46 (1943), 521—541
Victor de S. José: ¿Influencias de S. Juan de la Cruz en „El condenado por desconfiado"? Ebd. 425—450
Unter dem Titel: Saint Jean de la Croix Docteur de l'Église veroffentlichte die Zeitschrift La vie spirituelle

* Hier sollen alle erreichbaren Beiträge zur Theorie, Geschichte und Praxis des geistlichen Lebens gesammelt werden. Verfasser und Verleger werden daher um ihre Mithilfe gebeten. Der Schriftleitung eingesandte Arbeiten werden nach Möglichkeit besprochen. Eine Empfehlung ist mit der Aufnahme unter die „Neuerscheinungen" noch nicht gegeben. Die Spalten der Bibliographie sind gesondert gezählt, damit ihre vier Folgen am Schluß des Bandes zusammengebunden werden können. — Wo Erscheinungsjahr und Format fehlen, ist 1944 und 8° zu ergänzen. Das vorausgestellte Stichwort wird im Buch- oder Aufsatztitel in der Regel nur mit dem Anfangsbuchstaben wiederholt. Zu den übrigen Abkürzungen siehe beiliegendes Abkürzungsverzeichnis.

in der Juli- und Augustnummer 1942 folgende Beiträge: a) **Formation religieuse.** 1. S. Jean de la Croix et la Bible (S. Pumet); 2. Les grandes épreuves des saints et la doctrine de S. Jean d. l. Cr. (P. R. Garrigou-Lagrange); 3. L'esprit du Carmel (Jerôme de la Mère de Dieu). b) **Le docteur de l'Eglise.** 1. L'inspiration mystique (Marie-Eugène); 2. L'expérience mystique (Elisée de la Nativité); 3. Le docteur mystique (Mgr. Saudreau); 4. Le message de S. Jean de la Cr. aux hommes de notre temps (Abbé R. André); c) **Les moyens d'expression.** 1. Le poète (G. Sauvard); 2. De la poésie comme exercice spirituel (S. P.); 3. La piété liturgique et la doctrine spirituelle de s. Jean de la Cr. (Dom P. M. Guéteé). d) **Physionomie du saint.** Extraits de dépositions du procès de béatification)

s Theresia von Avila (Jaime de S. José)

Klemens von Alexandrien

Clément d'Alexandrie. Le Protreptique. Introduction et traduction de Cl. Mondésert. P, Ed. du Cerf 1942, 189, Fr. 40.— (Sources chrétiennes, 2)

Pohlenz, M.: Kl. von Alexandreia und sein hellenisches Christentum. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1943, S. 103—180, gr. 8°, Rm. 3.50

Leo, Bruder

Frate Leone: Lo specchio di perfezione volgarizzato da Francesco Pennacchi. Mi, Soc. Ed. „Vita e Pensiero" (1943), XXVI—218, L. 12.— (Collana di Testi Francescani, I)

Leonhard von Porto Maurizio

Wallenstein, A.: Bedeutung des hl. L. von Porto M. für die Verbreitung der Kreuzwegandacht. In: Kirchengeschichtliche Studien, 286—305; s Franziskaner

Manzella

Sategna, A.: Il Signor Manzella. R, Edizioni Liturgiche e Missionarie 1942, XV—419, L. 25.—

Maria vom hl. Dominikus

Beltran de Heredia, V.: La Beata de Piedrahita no fué alumbrada. Ciencia Tomista 63 (1942) 294—311

Llorca, B.: La Beata de Piedrahita fué o no alumbrada? Manresa 14 (1942) 46—62

—: La Beata de Piedrahita fué o no fué alumbrada? Defensa de Fr. Antonio de la Peña. Ebd. 176—178

Maximus Confessor

Heintjes, J.: De Opgang van den Menschelijken Geest tot God volgens Sint M. C. BijdrNedJezuieten 5 (1942), 260—302 (I. Natuurlijke Godskennis)

Michelotti, Anna

Sacra Congregatio Rituum: Decretum introductionis causae beatificationis Servae Dei Joannae Franciscae a Visitatione S. Mariae, in saeculo Annae Michelotti, Fundatricis Parvarum Servarum a S. Corde Iesu pro infirmis pauperibus (6. XII. 1942). AAS 35 (1943), 86—89

Mozas Santamera (1837—1897)

González, M.: Vida del Siervo de Dios Eladio Mozas S., Fundador de las Josefinas de la Stma. Trinidad. Valladolid, Ed. Casa Martin 1943, 319, kl. 8°

—: Epistolario del M. J. Sr. Dr. Don Eladio Mozas S., Canónigo Penitenciario que fué de Plasencia. Ma, Espasa Calpe, 501

Dazu: Otilio del Niño Jesús in MCarm 45, 156—169

Nadal, Hieronymus

Nicolau, M.: Notas sobre el lulismo del P. Jerónimo N. Studia 13 (1941), 161—165

—: Un autor desconocido en la Historia de la meditación: Jerónimo N. RevEspTeol 2 (1942), 101—159

—: Los escritos espirituales de Jerónimo N. (1507—1580). ArchTheolGran 5 (1942), 29—62

—: Para la historia de la devoción al Corazón de Jesús: Jerónimo N. Manresa 15 (1943), 134—147

Newman

Marizy, L.: Die theologische Anthropologie John Henry Newman's. o. O. 1943, XVIII—440, 4° (Maschinenschr.). Mr, kath.-theol. Fak., Diss.

Nikolaus von der Flüe

Durrer, W.: Eidgenossen beider Konfessionen über Bruder Klaus. Lu, Rex-Verl. 1942, 104, sfr. 2.75

Lavaud, M.-B.: Vie profonde de Nicolaus de Flue. Fr. (Schw.), Libr. de l'Université 1942, 276

Mojonnier, A.: Niklaus von Flüe. Bruder Klaus. — Niklaus von Flüe. Im Büdnis der Jahrhunderte. Von P. Hilber. Zürich, Verkehrsverl. 1942, 304, sfr. 42.—

—: Bruder Klaus. Niklaus von Flües Leben. Diesseits-Abseits-Jenseits. Ebd. 1942, 107, sfr. 3.20

Nobile, Mattia

Cultrera, S.: Un sacerdote santo. D. M. Nobile. R, „Il Massaia" 1942, 170, 16°, L. 10.—

Origenes

Vagaggini, C.: Maria nelle opere di Origene. Roma, Pontif. Inst. Orientalium Studiorum, 1942, 226, L. 58.— (Orientalia Christiana Analecta, 131)

Palladius

Calvi, G. B.: La Storia Lausiaca di Palladio. IV. Il valore letterario della „Storia Lausiaca". Salesianum 5 (1943), 47—77

Linnér, St.: Syntaktische und lexikalische Studien zur Historia Lausiaca des P. Uppsala, Lundequist 1943, 134, Kr. 5

Paulus

Nélis, J.: L'antithèse littéraire zoe-athanatos dans les épitres pauliniennes. EphThLov 20 (1943), 18—53

Pedreira De Castro, Zelia

Pagani, V.: Zelia P. De Castro. As, Edizioni „Pro Civitate Christiana" 1942, 208, L. 10.—

Pedromingo, José de s Jesuiten (Martinez)

Pelletier, Euphrasia

Urquiola, J. A.: Vida de Santa María Eufrasia P., fundadora del Instituto de Nuestra Señora de la Caridad del Buen Pastor, por de sus Hijas de la Comunidad de Barcelona. Ba, Imp. Revista „Ibérica" 1942, 275.

Petrus Damiani (1007—1072)

Vailati, V.: La devozione all'umanità de Cristo nelle opere di San Pier Damiani. DThom (P) 46 (1943), 78—93

Pius PP. XII

Pius PP. XII: Litterae Encyclicae: De mystico Iesu Christi corpore deque nostra in eo cum Christo coniunctione. AAS 35 (1943), 193—248

—: De sacrorum Bibliorum studiis opportune provehendis. Ebd. 297—326

Plotin

Bommersheim, P.: P. und der Aufbau der religiösen Personalwelt. Blätter für deutsche Philosophie 16 (1943), 370—386

Poppe, Eduard

Binda, C.: Don Edoardo P. e la vita sacerdotale. ScuolCat 70 (1942), 174—180

Pullen

Verschueren, L.: Onbekende werken van Pelgrom P. StudCath 20, 1—7; 84—96

Rodat, Aemilia de

Sacra Congregatio Rituum: Decretum reassumptionis causae canonizationis B. Mariae Gulielmae Aemiliae de Rodat, Virginis, Fundatricis Congregationis a Sacra Familia (6. XII. 1942). AAS 35 (1943), 82 f.

Rodriguez, Alonso

Coll, N.: La ascensión ística en el alma de San A. R., S. I. Manresa 14 (1942), 132—144; 15 (1943), 54—63, 115—133

Rosa von Lima

Getino, A. L.: Santa Rosa de Lima, Patrona de América. Su retrato corporal y su talla intelectual, según los nuevos documentos. Ma, Aguilar 1943, 238, kl. 8°, Ptas. 12.—

Rosmini

Bozzetti-Marucchi-Fossi-Ciampini: Rosmini. L'asceta-il Filosofo — l'uomo — l'amico. R, Ed. „Studium" 1943, 127, L. 20.—

Samson, Abt (810—890)

Gonzalez, S.: La omnipresencia divina, según el Abad Sansón. RevEspir 2 (1943), 337—352

Seyssel, Claudius de

Bertetto, D.: Claudio di S. (1450—1520), Arcivescovo de Torino, maestro di vita pastorale all'inizio del

'500. Salesianum 5 (1943), 116—156 (Der Hauptgegenstand dieser Studie ist der „Tractatus de triplici statu viatoris", ein Wegweiser zur Vollkommenheit für Bischöfe und Priester)

Sorazu, A.

Itinerario místico de la Madre Angeles S., Correspondencia epistolar con el Padre Mariano de Vega, su director espiritual, editada y anotada por el P. Melchior de Pobladura. Primera parte: La noche oscura del espíritu (julio 1910—junio 1911). Ma, Administración de „El Mensajero Seráfico" 1942, 342.

Steiner, Agnes Klara (1813—1862)

Baur, J.: Die Kreuzträgerin. Die Ehrw. Dienerin Gottes M. A. Steiner von der Seitenwunde Jesu, Stifterin der Gemilderten Klarissen. Geschichte einer Passionsblume der Heimat. Dem Volk erzählt. Bolzano, Athesia 1942, 64, L. 12.—

—: Neuntägige Andacht im Geiste der ehrw. Dienerin Gottes A. K. Steiner. Ebd. 1943, 24, kl. 8°, L. 2.50

Suarez

Elorduy, E.: La Teología Mística de S. Manresa 15 (1943), 203—230 (a) Suárez Místico. b) Noción y propriedades de la contemplación)

Symeon, der Säulensteher

Peeters, P.: S. Syméon Stylite et ses premiers biographes. I. Théodoret. II. „Antoine". III. La vie syriaque. AnBoll 61 (1943), 29—71

Tertullian

Quinti Septimi Florentis Tertulliani opera. Ex recensione Aemilii Kroymann. Tertulliani editionis, P. II, Vol. posterius. Leipzig, Akad. Verlagsgesellschaft Becker & Erler 1942, XLVII—331, Rm. 24.— (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Vol. 70). Darin: 1. De praescriptione haereticorum. 2. De cultu feminarum. 3. Ad uxorem. 4. De exhortatione castitatis. 5. De corona. 6. De carne Christi. 7. Adversus Iudaeos.

Theresia von Avila

Jaime de San José: Doctrina de Santa Teresa e S. Joao da Cruz. Porto, Carmelitas Descalzos 1943, 86

Thomas von Aquin

Grollenberg, L.: Bij Thomas' leer over het character sacramentalis. StudCath 19 (1943), 141—149 (Ein Beitrag zur Grundlegung der vita spiritualis)

Schöllgen, W.: Friedrich Nietzsche und Th. v. A. als Deuter christlicher Lebensideale. ThQl 36 (1943), 61—73

Vianney, Johannes-Maria-Baptist (1786—1859)

Trochu, F.-Widlöcher, J.: Der heilige Pfarrer von Ars, J.-M.-B. Vianney. Kolmar, Alsatia, 542

Wilhelm von St. Amour

Clasen, S.: Die Kampfpredigten des W. v. St. A. gegen die Mendikantenorden. In: Kirchengeschichtliche Studien, 80—95; s Franziskaner

Wilhelm von Saint-Thierry

Déchanet, J. M.: Guillaume de S.-Th. L'homme et son oeuvre. Bruges, Beyaert 1942, XIV-216, Fr. 30.— (Bibliothèque Médiévale, Spirituels préscolastiques, I)

Aszese und Mystik

Altes Testament

Behler, G.-M.: Divini amoris suprema revelatio in antiquo foedere data (Osee, cap. 11). Ang 20 (1943), 102—116

Arzt

Lopez, J. J.: La formación profesional del médico. RayFe 128 (1943), 409—415

Peiro, F.: Estampa y educación del médico. RayFe 128 (1943), 222—238. (Cualidades de orden físico. Cualidades intellectuales. Cultura estrictamente médica. Cultura humanística y filosófica. Deontología médica. Sentido de la dignidad profesional. Espíritu de abnegación y olvido de sí mismo. Religiosidad.)

Aszese — Aszetik

Arnold, Fr. X.: Das gott-menschliche Prinzip der Seelsorge in pastoralgeschichtlicher Entfaltung. ThQ Schr 124 (1943), 99—133 u. ThQSchr/Schol 1944, 57—80

Bujanda, J.: Vida espiritual y elección de estado. Cádiz-Madrid, Ed. Escelicer 1943, 573, kl. 8°, Ptas. 20.—

García Hoz, V.: Pedagogía de la lucha ascética. 1941. Consejo Superior de Investigaciones Cientificas. Ma, Instituto Pedagógico „San José de Calasanz", 403

Guerrero, E.: Inmoral la Etica cristiana? I. El utilitarismo etico. II. Frente a la ascecis existencialista. III. Plenitud armónica de la persona. RayFe 127 (1943), 389—403; 544—555; 128 (1943), 287—302 (enthält unter anderm eine Apologie der evangelischen Räte)

Lozano, S.: Vida Santa y Ciencia Sagrada. Estudio teológico místico. 2. ed. Salamanca, Ed. Fides 1942, 223

Zieher, W.: Die A. im Kommunionunterricht. KatechBl 44 (1943), 56—61

Benediktiner-Regel

Alamo, M.: Nouveaux éclaircissements sur le Maître et s. Benoît. RHistEccl 1942, 332—360

Christ, K.: In caput Quadragesimae (Regula S. Benedicti 48). ZentralblBiblW 1943, 33—59

Beschauung

Marie-Amand de St. Joseph: La contemplación según Aristoteles. RevEspir 2 (1943), 369—388

Betrachtung

Marcelo del N. Jesús: Método práctico de Oración mental. MCarm 45 (1944), 131—147

Bibliographie

Vives, J.: Bibliografía Hispánica de Ciencias Histórico-Eclesiásticas. Pasc. X, 1943. Bibliografía de 1940—1941. AnSTar 14 (1941), 240—456 (1. Autores. 2. Bibliotecas y Archivos. 3. Historia [Monacato y órdenes religiosas: benedictinos, carmelitas, dominicos, jesuitas, otras Ordenes. Cofradias y Hermandades] 5. Liturgia y Hagiografía. 7. Teología y Filosofía)

Blutschweiß

Holzmeister, U.: Exempla sudoris sanguinei. II. VerbDom 23 (1943), 71—76

Brevier

Leal, Andrés de Jesús: Las Alabancas divinas. Breve tratado ascético sobre el Officio Divino. R, Tip. Poliglota Vaticana 1943

Bußsakrament

González, S.: El Sacramento de la Penitencia en la Iglesia española romanovisigoda. EstudEcl 17 (1943), 213—226

Corpus Christi mysticum

Sagüés, J. P.: La doctrina del Cuerpo Mistico en San Isidoro de Sevilla. EstudEcl 17 (1943), 227—257

—: A propósito de la encíclica „Mystici Corporis Christi". RayFe 129, 229—242

Ehrfurcht

Bolnow, O. F.: Über die E. Blätter f. deutsche Philosophie 16 (1943), 345—360

Eucharistie

Smits van Waesberge, M.: Iets over leer en praktijk van de geestelijke Communie in de Middeleeuwen, voornamelijk in het licht van de vaderlandse devotie-literatuur. StudCath 19 (1943), 129—140; 172—187 (Ein außerordentlich wertvoller Beitrag zur Geschichte der geistlichen und sakramentalen Kommunion im Mittelalter)

Exerzitien

Arellano, T.: Primeros pasos del movimiento de ejercicios espirituales. RayFe 128 (1943), 107—120

Orsini, P.: Miniera Ignaziana. Esercizi, Ritiri, Missioni. Vol. I: Primo, secondo e terzo giorno (prima settimana). To, SEI 1942, XXXII—712, 16°

Palma, L. de la: Camino espiritual de la manera que lo enseña el Bienaventurado P. S. Ignacio en su libro de los ejercicios. Parte primera. Ma, Apostolado de la Prensa, 799, Ptas. 15.—

—: Práctica y breve declaratión del Camino Espiritual como lo enseña el Bienaventurado Padre S. Ignacio, fundador de la Compañia de Jesús, en las cuatro semanas de su Libro de los Ejercicios. Segunda edición. Ebd., 208, Ptas. 5.—

Fatima

Bover, J. M.: Una oleada religiosa actual: F. y el mensaje de Nuestra Señora. RayFe 128 (1943), 62—67

Da Fonseca, L. G.: Le Meraviglie di F. Ediz. 5, Monferrato 1942; ediz. 6, Roma 1942; ediz. 7, Milano 1942, 271; ediz. 8, Roma 1943, 307, L. 12.—

Torres Gonzalo: El milagro de F. Videntes, visiones y secretos. Ma, Ed. Coculsa 1943, 180, kl. 8°, Ptas. 4.—

Franziskaner

Kirchengeschichtliche Studien. P. Michael Bihl OFM. als Ehrengabe dargeboten. Herausgegeben von P. Ignatius-Maria Freudenreich OFM. Kolmar, Alsatia, 366, gr. 8° (Beiträge zur Geschichte des Franziskanerordens)

Kurz, E.: Dr. P. Expedit Schmidt: Ein katholisches Priesterleben für Literatur. In: Kirchengeschichtliche Studien, S. 338—349

Gebet

Karrer, O.: Gebet, Vorsehung, Wunder. Bemerkungen zur Indizierung (23. März 1942). DThom (P) 46 (1943), 145 f (= Osservatore Romano 28. III. 1942)

Gebetbuch

Heitz, A.: Jubilate. Gebet- und Gesangbuch für die Pfarrgemeinde. Kolmar, Alsatia, 660, kl. 8°, Rm. 5.—

Gehorsam

Guerrero, Eu.: Disciplina social y obediencia cristiana. Ma, Editions Pax 1943. 164 (Editorial „Razón y Fe")

Gnade

Beumer, J.: Das Verhältnis von geschaffener und ungeschaffener G. WissWeish 10 (1943), 22—41.

Gott

Perinelle, J.: Dieu est amour. Pa, Ed. du Cerf 1943, 82

Heilige

Roegele, O. B. - Jansen Cron, H.: Heilige im Harnisch. Bernhard von Baden, Tserklaes von Tilly. Kolmar, Alsatia, 47, kl. 8°, Rm. —.50

Hesychasmus

Theunissen, W.: Hesuchasme op den heiligen berg Athos. II. StudCath 19 (1943), 65—78

Höflichkeit

Cambon, P.: Manual de urbanidad cristiana. Ba, E. Subirana 1943, 130

Hoffnung

Utz, A. F.: Die ethische Werthöhe der christlichen H. ZAM 19 u. ZkathTh 68, 28—39

Ikonen s Ostkirche (Aldama)

Ingenieur

Merello, E.: La formación profesional del Ingeniero. RayFe 127 (1943), 331—345

Jansenismus

Ceijssens, L.: Nieuw licht over de oorsprong van het Jansenisme. StudCath 19 (1942), 209—226 (Jacobus Jansonius en de z.g. Censuur van Leuven tegen P. Leonardus Lessius)

Jesuiten

Lopetegui, L.: El Padre José de Acosta SJ., y las misiones. Ma, Consejo Superior de Investigaciones Cientificas 1942, XLVI—624

Marín, C.: Una celebridad desconocida. R. P. Tomás Gómez Carral SJ. Ma, San Bartolomé 1943, 179, Ptas. 12.—

Martinez, V.: José de Pedromingo SJ. Un carácter, una generosidad, un martirio. Ma, 1943, 178

Mateos, F.: Milenarismo mitigado. Méritos y errores de un insigne jesuita chileno: El Padre Lacunza (1731—1801). RayFe 127 (1943), 346—367

Santos, A.: Jesuítas en el Polo Norte. La Misión de Alaska. Ma, Consejo Superior de Investigaciones Cientificas 1943, 546 (Instituto „Gonzalo Fernández de Oviedo")

Monumenta Historica Societatis Jesu. Vol. 66: Fontes narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Jesu initiis. Vol. I: Narrationes scriptae ante annum 1557. Ediderunt Dyonisius Fernández Zapico SJ. et Candidus de Dalmases SJ., cooperante Petro Leturia SJ., Monum. Hist. SJ. directore. Romae apud „Monumenta Historica Soc. Jesu", Borgo Sto. Spiritu, 5

Kirche

Frischkopf, B.: Lebendige K. Von ihrem Sinn und sakramentalen Leben. Lu, Räber 1943, 282, sfr. 7.50

Journet, Ch.: L'Eglise du Verbe Incarné. Essai de théologie speculative. I. La hiérarchie apostolique. P, Desclée de Brouwer, o. J., 734 (Bibliothèque de la Revue Thomiste)

Lubac, H. de: Katholizismus als Gemeinschaft. Übertr. u. Geleitwort von H.-U. v. Balthasar. Ei-Köln, Benziger 1943, 424, sfr. 11.70 (Auslieferungsmöglichkeit nur für die Schweiz)

Nissen, B. M.: Die eine K. Ei, Benziger 1943, 192, 3.70 (Auslieferungsmöglichkeit nur für die Schweiz)

Plumpe, J. C.: Mater Ecclesia. An inquiry into the concept of the Church as mother in early Christianity. Washington, Catholic University 1943, 149

Rahner, H.: Antenna crucis. III. Das Schiff aus Holz. ZkathTh 66 (1942), 196—227; 67 (1943), 1—21 (1. Schiffskataloge der patristischen Theologie, 2. Die antike Schiffssymbolik, 3. Schiff aus Holz und Kreuzesholz)

Kirchenjahr

Jansen Cron, H.: Lebenslehren aus den Messen eines Jahres. Kolmar, Alsatia, 345

Kreuzwegandacht s Leonhard von Porto Maurizio (Wallenstein)

Laie

Santi, P.: I laici a servizio del Signore nel Vangelo e nella Chiesa apostolica. Con prefazione di M. Tredici. Brescia, Queriniana 1942, 190, L. 8.—

Leben

Smilde, E.: Leven in de Johanneïsche Geschriften. Kampen, Kok N. V. 1943, 276

Leben, beschauliches

Roth, B.: Franz von Mayronis über das kontemplative Leben. In: Kirchengeschichtliche Studien, 114—144; s Franziskaner

Maria

Bittremieux, J.: Consecratio mundi Immaculato Cordi B. Mariae Virginis. EphThLov 20 (1943), 99—103

García Garcés, N.: Catecismo de la devoción al Corazón de María. Ma, Editorial Coculsa 1943, 112, kl. 8°, Ptas. 1.—

Garofalo, S.: Le parole di M. R. Marietti 1943, 207, L. 20.—

Hermans, J. M.: Maria's Medewerking in de objectieve Verlossing volgens de leer van den Zaligen Louis-Marie Grignion de Montfort. StudCath 20, 62—84

Holzmeister, U.: Quid Evangelia de SS. Corde Mariae contineant. (Lucas 2, 19 u. 51.) VerbDom 23 (1943), 3—8

Mitzka, F.: Grundsätzliches zur Marienverehrung. ZAM 19 u. ZkathTh 68, 53—55

Paolucci, P.: Maria Liberatrice. R, Unione Editoriale d'Italia 1943, 78, L. 7.—

Pérez, N.: Historia Mariana de España. Fasc. XXII. T. II. Valladolid, Propaganda Mariana 1943, 49—64

Pujolràs, H.: Cultus purissimi Cordis Beatae Mariae Virginis. Natura et fundamentum. Mi, Ancora 1943, 150, L. 16.—

—: Sodalitates Cordi Beatae Virginis Mariae dicatae. ComRel 24 (1943), 75—79

Roschini, G. M.: L'Ave Maria. Note storiche. Marianum 5 (1943), 177—185 (A. inquirit de origine et historica evolutione Salutationis Angelicae)

Märtyrer

Brauner, J.: Straßburger M. aus der Revolution von 1789—1794. Kolmar, Alsatia, 48, kl. 8°, Rm. —.50

Martyrium

Cerfaux, L.: Témoins du Christ (d'après le Livre des Actes). Ang 20 (1943), 166—183

Mendikantenstreit s Wilhelm von St. Amour (Clasen)

Mensch

Simón, J.: El Hombre. Estudios cientifico-apologéticos sobre su origen, antigüedad, naturaleza y destino. Ba, Ed. Lumen, 239

Meßopfer

Beran, J.: Hat Gregor der Große dem Embolismus der römischen Liturgie den Namen des hl. Andreas beigefügt? EphLit 55 (1941), 81—87

Strittmatter, A.: „Missa Grecorum". „Missa Sancti Johannis Crisostomi". The oldest Latin version known of the Bycantine Liturgies of St. Basil and St. John Chrysostom. EphLitg 55 (1941), 2—73

Mönchtum

Altaner, B.: Zum Schrifttum der „skythischen" (gotischen) Mönche. Quellenkritische und literarhistorische Untersuchungen. HistJb 62 (1942/43), 261—273

Van d. Ploeg, J.: Oud-Syrisch Monnikseven. Leiden, Brill 1942, XI—109, gr. 8°

Mystik

Alberto de la V. C.: Doctrina ascético-mistica del Venerable P. Jerónimo Gracián de la Madre de Dios. 3. Mistica. RevEspir 2 (1943), 389—422

Andreas ab Alpe: Quis sit prudens „eloquii mystici" (Is 3, 3). VerbDom 23 (1943), 133—137

Arredondo, Manuel M. de: Base humana y divina de la mística. Conferencia pronunciada en el homenaje a San Juan de la Cruz, 22 de octubre de 1942—1943. San Sebastián, Gráfico-Editora, S. L., 1943, 30

Busch, E.: M. und Philosophie. Zeitschr. f. deutsche Kulturphilosophie 9 (1943), 142—151

Riveau, A.: A la recherche d'une „mystique". RDeuxMondes mars 15 (1943), 113—125

Van Helmond, B. L.: Un mystique syrien du XV. siècle. Étude et texte. (La Bibliothèque du Muséon. XIV)

Orden

Grimand, C.: Futuras Religiosas. Ba, Tip. Cat. Casals 1943, 258, Ptas. 8.50

Kindt, G.: De potestate dominativa in Religione. EphThLov 19 (1942), 246—295 (I. Potestas dominativa Superiorum religiosorum in iure canonico hodierno est ecclesiastica potestas ordinis privati, quam Ecclesia, ob personalem religiosorum in voto obedientiae peractam mancipationem, Superioribus religionis legitimis agnoscit in personam subditorum, ad normam Constitutionum et iuris communis. 2. Praeceptum ex potestate dominativa, cum pariat obligationem dependentiae ex vinculo religionis firmatae, natura sua inducit obligationem moralem obediendi ex virtute religionis, quam tamen iure positivo limitavit Ecclesia)

Schwientek, A.: De Communitatis religiosae natura. (Meditationes philosophicae.) ComRel 24 (1943), 156—172

Sebald, A.: Die katholischen O. in der Streitschriftenliteratur der deutschen Aufklärung (1770—1803). In: Kirchengeschichtliche Studien, 314—334; s Franziskaner

Ostkirche

Aldama, J. A. de: El simbolismo mariano de los iconos rusos. RavFe 129, 455—465

Meester, P. de: De monachico statu iuxta disciplinam byzantinam. Statuta selectis fontibus et commentariis instructa. R, Tip. Vaticana 1942, XL—523, L. 225.—

—: La bénédiction et la consécration par contact dans le droit et les rites orientaux. Ang 20 (1943), 254—260

Prämonstratenser

Backmund, N.: Äußere und innere Verhältnisse des Klosters Windberg beim Eintritt der Säkularisation. AnPraem 19 (1943), 35—51

Lamy, H.: A propos de la réédition de l'Ordinarius Praemonstratensis. AnPraem 19 (1943), 53—58

Valvekens, J. B.: Relationes Ordinis nostri cum Ordine Cisterciensi. Ebd. 63—69

Van Genechten, V.: Daniel Laecman. 22ste Abt van Averbode, 1423—1441. Ebd. 5—34

Priester

Casanovas, I.: El ideal del sacerdote. Ba, Ed. Balmes 1943, 68, Ptas. 1.75

Giannini, I.: Le ferie dei parroci (note al c. 465). Salesianum 5(1943), 157—166

Lopez, U.: Sacerdotium, Apostolatus. Perfectio. Per. Mor. Can. Lit. 31 (1942), 201—216

—: De perfectione sacerdotali eiusque fundamento. Per. Mor. Can. Lit. 32 (1943), 180—205

Montalbán, F. J.: Los Cristos de la tierra. Bilbao 1942, 84

Muzzatti, V.: Sacerdos. Mi, Ed. „Ancora" 1942, 287, 16°, L. 12.—

S. Congregatio de Seminariis et Studiorum Universitatibus: per gli ecclesiastici che intendono compiere studi accademici presso le Università civili (Adnotationes A. Tabera). ComRel 24 (1943), 3—21

Psalmen

Miller, A.: Fluchpsalmen und israelitisches Recht. Ang 20 (1943), 92—101

Religionspsychologie

Andres, F.: Das religiöse Leben und seine psychologische Erforschung. ZAM 19 u. ZkathTh 68, 39—52

Rosenkranz

Guardini, R.: Über das Rosenkranzgebet. Ein Versuch. Kolmar, Alsatia, 30, kl. 8°, Rm. —.65

Schrift, Hl.

Bover, J. M.: Novi Testamenti Biblia graeca et latina critico apparatu aucta, edidit . . . Matritu, Consejo Superior de Investigaciones Cientificas 1943, LXXX—772

Duncker, G.: De vera et genuina Sacrae Scripturae interpretatione. Ang 20 (1943), 53—62

Pius XII.: Über die zeitgemäße Förderung der biblischen Studien. Rundschreiben „Divino afflante Spiritu" vom 30. Sept. 1943. ZAM 19, u. ZkathTh 68, 1—19

Schriftlesung

Winterswyl, L. A.: Die Botschaft von Jesus dem Herrn. Eine Einführung in die Lesung des Neuen Testaments. Kolmar, Alsatia 1943, 80

Sünde

Schilling, D.: Die S. als Beleidigung Gottes. ThQSchr 124 (1943), 41—46

Tapferkeit

Pribilla, M.: T. und Christentum. Kolmar, Alsatia, 48, kl. 8°, Rm. —.50

Totenkult

Allevi, L.: Dal culto alla preghiera dei morti (ai tempi del Nuovo Testamento e al mondo greco-romano). ScuolCat 70 (1942), 428—440

Trost

Salvaneschi, N.: Consolación. Ma, Ed. Fax 1942, 197

Zisterzienser

Turk, J.: Prvotna Charta Caritatis (Akademija znanosti in umetnosti v Ljubljani). Laibach, Kramarie 1942, 56, gr. 8°. Dazu: ZkathTh 67 (1943), 81—88 (B. Griesser)

Zölibat

Jubany, N.: El Celibato y el Canon 10 del Concilio de Ancyra (a 314). AnSTar 15 (1942), 237—256

Abkürzungsverzeichnis zu „Aszetisch-mystische Neuerscheinungen"

I. Zeitschriften und Nachschlagwerke

AAS = Acta Apostolicae Sedis, Libreria Vaticana — Città del Vaticano
AnBoll = Analecta Bollandiana, Bruxelles, boulevard Saint-Michel 24
Ang = Angelicum, Rom (2), Salita del Grillo 1
AnOCarmD = Analecta Ordinis Carmelitarum Discalceatorum, Rom (34), Corso d'Italia 38
AnPraem = Analecta Praemonstratensia, Abtei Tongerloo (Belgien)
AnSTar = Analecta Sacra Tarraconensia, Barcelona, Biblioteca Balmes, Durán y Bas, 11
Ant = Antonianum, Rom (24), Via Merulana 124
ArchFPraed = Archivum Fratrum Praedicatorum, Rom (147), S. Sabina, Aventino
ArchFrHist = Archivum Franciscanum Historicum, Firenze-Quaracchi
ArchHistSJ = Archivum Historicum Societatis Jesu, Rom (113), Borgo S. Spirito 5
ArchIbAm = Archivo Ibero-Americano, Madrid (2), Joaquin Costa 72
ArchTeolGran = Archivo Teologico Granadino, Granada, Apartado 32

BijdrNedJezuieten = Bijdragen van de phil. en theol. Faculteiten der Nederlandsche Jezuieten, Maastricht, Tongersche straat 53

CivCat = La Civiltà Cattolica, Rom (109), Via Ripetta 246
ColFr = Collectanea Franciscana, Rom (125), Via Sicilia 159 A
ComRel = Commentarium pro Religiosis et Missionariis, Rom (16), Via Giulia 131

DictSpir = Dictionnaire de Spiritualité, Paris, Beauchesne
DictThéolCath = Dictionnaire de Théologie Catholique, Paris, Letouzey
DThom(F) = Divus Thomas, Freiburg i. Schw., Albertinum
DThom(P) = Divus Thomas, Piacenza (Italien), Collegio Alberoni

Egmond = Egmondiana, Egmond-Binnen, S. Adelbertus-Priorij (Holland)
EphThLov = Ephemerides Theologicae Lovanienses, Brügge, Beyaert
EstudEcl = Estudios Eclesiasticos, Madrid, Ediciones Fax, Plaza de S. Domingo, 13

hlKir = Eine heilige Kirche, München, Reinhardt

JbLitgw = Jahrbuch für Liturgiewissenschaft, Münster i. W., Aschendorff

KatechBl = Katechetische Blätter, München, Kösel-Pustet
KirKa = Kirche und Kanzel, Paderborn, Schöningh
Klerbl = Klerusblatt, Eichstätt
Kyrios = Ost-Europa-Verlag, Königsberg (Pr.), Adolf-Hitler-Straße 6/8

MagrelBild = Magazin für religiöse Bildung, Stuttgart-O, Schwabenverlag, Urbanstraße 94
Manresa, Barcelona (2), Aviño 20
Marianum, Rom (129), Viale 30 Aprile, n. 6
MCarm = El Monte Carmelo, Burgos, Apartado 19
MiscelFr = Miscellanea Francescana, Rom (118), Via S. Teodoro, 42

ObrhPastbl = Oberrheinisches Pastoralblatt, Karlsruhe, Badenia
OGErf = Ons Geestelijk Erf, Antwerpen, Centrale Boekhandel Neerlandia
OGLev = Ons Geestelijk Leven, Tilburg, Bredascheweg 204
OrientChrPer = Orientali Christiana Periodica, Rom (128), Orientalisches Institut

PastB = Pastor Bonus, Trier, Paulinusdruckerei
PhJahrb = Philosophisches Jahrbuch, Fulda, Fuldaer Aktiendruckerei

RAC = Reallexikon für Antike und Christentum, Leipzig, Hiersemann
RAM = Revue d'Ascétique et de Mystique, Toulouse, rue Montplaisir 9
RayFe = Razón y Fe, Madrid, Ediciones Fax, Plaza de S. Domingo, 13
RevEspir = Revista de Espiritualidad, San Sebastian, Editorial Pax, Plaza de Vasconia, 1
REspTeol = Revista Española de Teologia, Madrid, Duque Medinaceli, 4
RHistEcl = Revue d'Histoire Ecclésiastique, Louvain, Rue de Namur 40

Salesianum, Turin (109), Corso Regina Margherita, 176
SanctN = Sanctificatio Nostra, Kevelaer, Butzon & Bercker
Schol = Scholastik, Eupen (Rhl), Esch & Co.
ScuolCat = La Scuola Cattolica, Venegono Inf. (Varese), Seminario Arcivescovile
StandM = De Standaard van Maria, Heilig Land te Nijmegen (Holland)
Streven, Antwerpen, Lange Gasthuisstraat, 34
StudCath = Studia Catholica, Nijmegen, Dekker & Van de Vegt N. V.
StudMittGBO = Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens u. seiner Zweige, München, Oldenburg

ThCSl = Theologica Catholica Slovaca, Bratislava (Slovachia), Safarikovo nam. 12
ThGl = Thologie und Glaube, Paderborn, Bonifacius-Druckerei
ThQschr = Theologische Quartalschrift, Rottenburg a. N., Adolf Bader
ThR = Theologische Revue, Münster i. W., Aschendorff
ThWörterbNT = Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart, Kohlhammer

VerbDom = Verbum Domini, Rom (2/4), Piazza della Pilotta 35
VitCarm = Vita Carmelitana, Rom (34), Casa Generalizia dei Carmelitani Scalzi, Corso d'Italia, 38
VitCr = Vita Cristiana, Firenze, Libr. Ed. Fiorentina
VitPens = Vita e Pensiero, Milano, Via Ludovico Necchi, 2

WissWeish = Wissenschaft und Weisheit, Freiburg, Herder

ZAM = Zeitschrift für Aszese und Mystik, Würzburg, Franz Wegner Verlag
ZKathTh = Zeitschrift für Katholische Theologie, Würzburg, Franz Wegner Verlag

II. Verlagsorte

As = Assisi
B = Berlin
Ba = Barcelona
Br = Breslau
Bru = Brügge
Brux = Brüssel
D = Düsseldorf
Dü = Dülmen
Ei = Einsiedeln
Fl = Florenz
Fr = Freiburg i. Br.
Fr (Schw) = Freiburg (Schweiz)
Fra = Frankfurt a. M.
Gü = Gütersloh
H = Halle
Hert = 's Hertogenbosch
Hil = Hildesheim
Ins = Innsbruck
K = Kevelaer
Ka = Karlsruhe
L = Leipzig
Lo = London
Louv = Löwen
Lu = Luzern
Mi = Mailand
Mu = München
Mr = Münster i. W.
Nij = Nijmegen
NY = New York
P = Paris
Pa = Paderborn
R = Rom
Rb = Regensburg
S = Salzburg
Sa = Salamanca
St = Stuttgart
T = Turin
To = Tongerloo
Tou = Toulouse
Tü = Tübingen
W = Wien
Wa = Warendorf i. W.
Wash = Washington
Wb = Wiesbaden
Wü = Würzburg

III. Verlage und andere Abkürzungen

LEF = Libreria Editrice Fiorentina; SEI = Società Editrice Internazionale; AT, NT = Altes bzw. Neues Testament; atl, ntl = alt- bzw. neutestamentlich; Hs = Handschrift; Ms = Manuskript; Jb = Jahrbuch; Jh = Jahrhundert; s = siehe

68

INHALT der ZAM 19 (1944) und der ZkathTH 68 (1944)

ABHANDLUNGEN

Andres, F.: Das religiöse Leben und seine psychologische Erforschung 89
Becher, H.: Die Religiosität und die „Mystik" Rainer Maria Rilkes 95
Grabmann, M.: Der Einfluß des hl. Bonaventura auf die Theologie und Frömmigkeit des deutschen Mittelalters 19
Pius XII.: Über die zeitgemäße Förderung der biblischen Studien 1
Przywara, E.: Gott in der Kirche 79
Rahner, K.: Über das Problem des Stufenweges zur christlichen Vollendung 65
Utz, A. F.: Die ethische Werthöhe der christlichen Hoffnung 28
Waach, H.: Grundsätzliches zum Verständnis der Lehre des hl. Johannes vom Kreuz 87

KLEINE BEITRÄGE

Jungmann, J. A.: Christozentrische Sehnsucht 107
Kempf, C.: Die Verhandlungen der Ritenkongregation über Heilig- und Seligsprechungen im Jahre 1943 110
Mitzka, F.: Grundsätzliches zur Marienverehrung 53
Raitz von Frentz, E.: Joseph de Guibert 55

BESPRECHUNGEN

Aliseda, C. S.: La doctrina de la Iglesia sobre Seminarios (Becher) 57
Anwander, A.: Gloria Dei (Brugger) 57
Barth, M.: Der hl. Arbogast (Knünz) 121
Bozzetti, G.: Lineamenti di Pietà Rosminiana (Wilhelm) 58
Bruin, P.: Beruf und Sprache der biblischen Schriftsteller (Knünz) 113
La Compagnia di Gesù e le scienze sacre (Becher) 59
Dyroff, A.: Der Gottesgedanke bei den europäischen Philosophen (Brugger) 56
Freundorfer, J.: Lebenswerte aus dem Neuen Testament (Knünz) 112
Haidenthaler, M.: Tertullians zweites Buch „Ad nationes" und „De testimonio animae" (Knünz) 119
Hermann, B.: Weisheit, die betet (Knünz) 120
Hofmann, R.: Die Gewissenslehre des Walter von Brügge (Bolkovac) 58
Inviti all'eroismo. Discorsi di SS. Pio XI. (Wilhelm) 59
Kroymann, A.: Quinti Septimii Florentis Tertulliani Opera (Knünz) 118
Lauenstein, D.: Das Erwachen der Gottesmystik in Indien (Brugger) 121
Leal Morales, J.: Jesucristo (Becher) 59
Nielen, J.: Das Zeichen des Herrn (Knünz) 115
—: Ich glaube an die Auferstehung des Fleisches (Knünz) 115
Östliche und westliche Mystik. Hrsg. v. F. Heiler (Thalhammer) 60
Peterson, E.: Apostel und Zeuge Christi (Knünz) 114
Pfaff, E.: Die Bekehrung des hl. Paulus (Knünz) 116
Rahner, H.: Die Märtyrerakten des zweiten Jahrhunderts (Knünz) 118
Rosmini, A.: Introduzione alla vita cristiana (Wilhelm) 59
Schaefer, C. Th.: S. Clementis Romani Epistula ad Corinthios quae vocatur prima graece et latine (Knünz) 118
Scharl, Th.: Freiheit und Gesetz (Becher) 60
Schuster, I.: La „Regula monasteriorum" (Knünz) 120
Severus, E.: Fremde beherbergen (Knünz) 117
Soiron, Th.: Das Geheimnis des Gebetes (Schuster) 122
Spiegel, J.: Das Markusevangelium (Knünz) 116
Utz, Fr.: Wesen und Sinn des christlichen Ethos (Schuster) 122
Van Lierde, C.: Roeping tot Levensstaat (Ernst) 122
Walter, E.: Das Kommen des Herrn (Knünz) 60
—: Glaube, Hoffnung und Liebe im Neuen Testament (Knünz) 114
Willwoll, W. E.: Die Konstanzer Predigt des heiligen Gallus (Knünz) 121
Winterswyl, L. A.: Die Briefe des hl. Ignatius von Antiochien (Knünz) 117
Witsch, A.: Die Apostelgeschichte (Knünz) 116

Aszetisch-mystische Neuerscheinungen von H. Bleienstein 1*, 9*
Register / Abkürzungsverzeichnis

REGISTER der ZAM 19 (1944) und der ZkathTH ~~69~~ 68 (1944)

I. Sachen

Apostelgeschichte 116
Auferstehung des Fleisches, Väterzeugnisse 115
Bekehrung des hl. Paulus 116
Berufsidee, christliche 122
Betrachtung, Psychologisches zur 50
Biblische Studien, zeitgemäße Förderung nach Pius XII. 1
Devotio moderna 26
Ecclesiologia directa positiva 85; — indirecta dialectica 85; — negativa 86; — eminentiae et excessus 86
Eschatologie nach Paulus 60
Ethos, christliches 122
Exerzitien 50
Gastfreundschaft 117
Gebet 122
Gewissenslehre in der Hochscholastik 58
Gnade, heiligmachende, und Vollkommenheit 70
Gnosis und Vollkommenheit 66, 67
Gott in Christo in der Kirche 79; Gottesgedanke bei den europäischen Philosophen 56
Heiligkeit, ontische und moralische 70
Heilig- und Seligsprechungen i. J. 1943 110
Hoffnung, ethische Werthöhe der christlichen — 28; die christliche Eudaimonie 28; Pilger und Fremdling 33; Gotteskraft zum ewigen Leben 35
Imitatio Christi 26
Intensitätssteigerung der Akte und Vollkommenheit 76, 77
Jesuiten und die hl. Wissenschaften 59
Jesus Christus 59
Jugendheilige 72
Kirche, als Leib Christi 78; — als Leib des dreipersönlichen Gottes 80; universale K. in begrenzter Gestalt 81; normendes Ideal für die gesamte Kreatur als amtliche Institution 82; Lebendigkeit der K. als Lebendigkeit des Zufalles 83; K. als Widerspruch 83; triumphale Wirklichkeit der K. im Meßopfer 84; K. in den Improperien des Karfreitags 83
Lehre des hl. Johannes v. Kreuz über den Aufstieg der Seele zu Gott 87; Stellung zu den geschaffenen Gütern 89; Ziel des Menschen 91; übernatürliches Leben aus dem Glauben 92
Leben, religiöses, u. seine psychologische Erforschung 39; zur Geschichte der Religionspsychologie 39; Wesen der Religion in psychologischer Beleuchtung 40; die neuere experimentelle Religionspsychologie 41; das Experiment in der Religionspsychologie 42; Einwände gegen die experimentelle Religionspsychologie 43; das religiöse Grunderlebnis und seine Strukturelemente 44; die religiöse Ich-Funktion 45; der religiöse Gedanke 47; Einheit zw. Ich-Funktion u. religiösem Gedanken 48; Psychologisches zum betrachtenden Gebet 50
Märtyrerakten 118
Marienverehrung, Grundsätzliches 53
Markus-Evangelium 116
Mystik, östliche u. westliche 60; spanische 69; deutsche Kartäusermystik, Benediktinermystik 25; „Mystik" Rilkes 104; Gottesmystik in Indien 121
Neues Testament, Lebenswerte 112
Philipperbrief, Auslegung 114
Religionsgeschichte, vergleichende 57
„Regula monasteriorum" 120
Religiosität Rilkes 95; Christentum u. Religion 96; der dunkle Gott des Stundenbuches 97; der Mensch und die Liebe 99; Gott und Welt 102
Rundschreiben Pius' XII. „Divino afflante Spiritu" 1
Sabbat und Sonntag 115
Schriftsteller, biblische, ihr Beruf und ihre Sprache 113
Sehnsucht, christozentrische 107
Seminarbildung 57
Stufenweg zur christlichen Vollendung 65; Andeutungen in der Hl. Schrift 66; Lehre der Väter und Theologen 67; sachliche Problematik 70; unzureichende Lösungsversuche 71, 74; neuer Lösungsversuch durch das Gesetz der Intensitätssteigerung in den verschiedenen Lebenssituationen 76
Theologie u. Frömmigkeit des deutschen Mittelalters, Einfluß des hl. Bonaventura 19
Tugenden, erworbene, u. Vollkommenheit 74; göttl. T. im NT 114
Vita activa — contemplativa 77
Vollendung, christliche, Stufenweg 65; — und Mehrung der heiligmachenden Gnade 70; Stufen der Vollendung und Grade der Vollkommenheit sittlicher Aktklassen 72; — und erworbene Tugenden (Tugendhabitus) 74; — durch Intensitätssteigerung der sittlichen Akte 76; — und Überwindung der Konkupiszenz 77; — und mystische Erfahrung 78

II. Personen

Aliseda 57
Andres 39
Anwander 57
Arbogast 121
Augustinus 107
Baccher 111
Balbulus 121
Bambozzi 110
Barth 121
Becher 58, 59, 60, 95
Benedikt XV. 5
Bernhard von Jesus 110
Bernhard von Waging 25
Bertramus de Alen 24
Bianchi 112
Bogner 110
Bolkovac 58
Bolley 43
Bonaventura, hl. 19, 22, 69
Bozzetti 58
Brugger 57, 122
Brugmann 21
Bruin 113
Canesi 43
Captie 110
Cerioli 111
Czartoryski 110
David von Augsburg 23
Delpuig 110
Dionysius Areopagita 68
Dionysius v. Leyckel 23
[redacted]
Dominici, H. 110
Donders 111
Duchesne 111
Dyroff 56
Ernst 122
Evagrius Ponticus 67
Fantosati 111
Fogolla 111
Freundorfer 112
Friedl 110
Gallus 121
Garicoits 112
Girgensohn 41
Grabmann 19
Grassi 111
Gregor von Nyssa 68
Gruehn 41
Guasti 110
Guibert 55
Haidenthaler 119
Hartmann 29
Heiler 60
Helio 108
Henricus 22
Hermann, B. 120
Herp 27
Hertling 69
Hieronymus 4, 5
Hirscher 60
Hofmann 58
Hugo von Balma 25
Hugo von Schlettstadt 22
Ignatius v. Antiochien 117
Innozenz XI. 111
Innozenz von Bergo 111
Jakob von Mailand 20
Janssen, A. 110
Johanna von Valois 112
Johannes von Caulibus 21
Johannes von Erfurt 22
Johannes vom Kreuz 69, 87
Johannes v. Neumarkt 20
Johannes v. Schoonhoven 26
Jungmann 107
Kalinowski 110
Kempf 25
Klemens von Alexandrien 67
Klemens von Rom 118
Knünz 60, 113—121
Kroymann 118
Lambertini 112
Lauenstein 121
Leal Morales 59
Leclerc 111
Leo XIII. 2
Lopez 111
Ludolph von Sachsen 21
Luther 108
Maria vom Leiden 111
Maria Clothilde v. Savoyen 110
Maria Franziska von den fünf Wunden 110
Maria Magdalena v. Leiden 110
Maria Theresia v. Jesus 111
Maximus der Bekenner 120
Mazzarella 111
Meier, L. 22, 23
Mitzka 53
Modestinus von Jesus und Maria 111
Moers 43
Mombaer 26
Morelli 110
Moser 25
Nielen 115
Nikolaus von der Flüe 112
Odescalchi 111
Origenes 67
Pascal 108
Paula v. hl. Aloysius 110
Paulus, hl., 60, 66, 67, 116
Peters 26
Peterson 114
Petrus, hl. 60
Pfaff 116
Pfleger, K. 107
Pius X. 3, 110

Pius XI. 4, 59
Pius XII. 1
Porras 110
Przywara 79
Radewijn 26
Raitz von Frentz 55
Rahner, H. 118
Rahner, K. 65
Raphael v. hl. Joseph 110
Raphaela Maria vom Herzen Jesu 110
Riccardi 111
Rigaldus 21
Rilke 95
Ripelin 21
Romancon 111
Rosmini 58, 59
Rossello 112
Rudolph von Biberach 23, 24
Sarto 110
Scalvinoni 111
Schaefer 118
Scharl 60
Schelling 108
Schuster, I. 120
Schuster, J. B. 122
Seuse 24
Severus 117
Siegmund 43
Silvestrelli 110
Sinclair 110
Soiron 122
Solowiew 108
Soubiran 111
Spiegel 116
Starace 110
Stetzing 22
Utz 28, 122
Tarallo 111
Tertullian 118, 119
Thalhammer 60
Theresia von Avila 69
Torres Acosta 111
Tschiderer 111
Van Lierde 122
Verri 110
Verzeri 111
Volpicelli 111
Waach 87
Walter, E. 60, 114
Walter von Brügge 58
Wiaux 110
Wilhelm, B. 58, 59
Willwoll 121
Winterswyl 117
Witsch 116
Wunderle 43
Zerbolt 26

III. Neuerscheinungen*

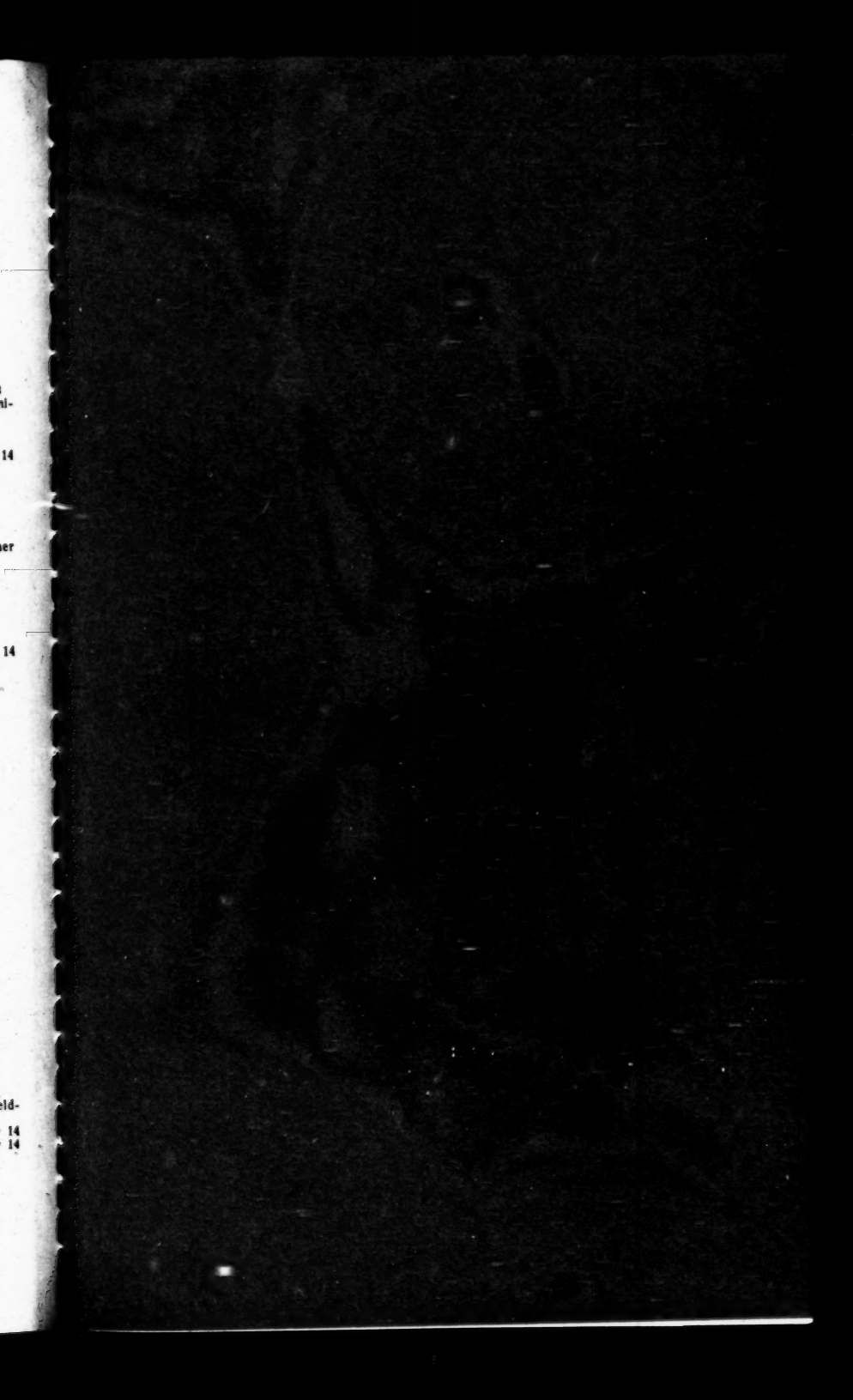
1. Aszese und Mystik

Altes Testament 13
Andachtsbild 1
Apokalypse 1
Arzt 13
Aszese-Aszetik 1, 13
Beicht 1
Benediktus-Regel 1, 13
Beschauung 1, 13
Betrachtung 13
Bibliographie 14
Blutschweiß 14
Brevier 14
Brotweihe 1
Bußsakrament 14
Corpus Christi mysticum 1, 14
Demut 1
Dreifaltigkeit 1
Ehe 2
Ehrfurcht 14
Eucharistie 14
Exerzitien 2, 14, 15
Fatima 2, 15
Franziskaner 2, 15
Gebet 2, 15
Gebetbuch 15
Gehorsam 15
Geist, Hl. 2
Gewissen 2
Glaubenssinn 2
Gnade 15
Goldene Samstage 2
Gott 2, 15
Grabtuch 2
Heilige 15
Heiligkeit 2
Heilig- u. Seligsprechung 2
Herz-Jesu-Verehrung 3
Hesychasmus 15
Höflichkeit 15
Hoffnung 15
Ikonen 15
Ingenieur 15
Islam 3
Jansenismus 15
Jesuiten 15, 16
Karmel 3
Kinder 3
Kirche 3, 16
Kirchenjahr 3, 16
Kreuzwegandacht 16
Laie 16
Leben 16
Leben, beschauliches 3, 16
Leben, christliches 3
Lebensform, christliche 3
Leiden 3
Liebe 3
Liturgie 3
Lüge 4
Maria 4, 16
Martyrer 4, 17
Martyrium 17
Mendikantenstreit 17
Mensch 4, 17
Messalianer 4
Meßopfer 4, 17
Mönchtum 4, 17
Mystik 4, 17
Musik 4
Nacht, kultische 4
Orden 4, 5, 17
Ostkirche 5, 17, 18
Prämonstratenser 18
Priester 5, 18
Psalmen 5, 18
Psychotherapie 5
Religionspsychologie 18
Ritterorden 5
Rosenkranz 5, 18
Sakramente 5
St. Gallen 6
Schrift, Hl. 5, 6, 18
Schriftlesung 6, 18
Seelenführung 6
Seelsorge 6
Sport 6
Stunde, heilige 6
Sünde 6, 18
Tapferkeit 18
Tod 6
Totenkult 18
Trost 18
Tugenden, göttliche 6
Tugenden, heroische 6
Vollkommenheit 6
Vorsehung 6
Wille Gottes 6
Wunder 6
Zisterzienser 18
Zölibat 18

2. Aszeten, Aszetiker und Mystiker

Acosta 15
Alaejos 8
Alama 13
Alberto de la V. C. 7, 17
Albertus Magnus 5
Aldama 17
Alfani 5
Allevi 18
Altaner 17
Alvarez 9
Anastasio d. S. Rosario 3
André 11
Andreas, hl. 17
Andreas ab Alpe 17
Andres 18
Aniceto del D. Redentor 8
Anna vom hl. Bartholomäus 5
Antonius, Einsiedler 9
Antonius von Padua 9
Arellano 7, 14
Aristoteles 1, 13
Arnold 13
Arredondo 17
Athanasius 9
Augustin 4, 5
Backes 5
Backmund 18
Balthasar 16
Barbey 5
Bartolomé de los Martires 5, 7
Baur, B. 1
Baur, J. 13
Behler 13
Beltran de Heredia 11
Benediktus 1, 5, 13
Beran 17
Bergson 4
Bernhard von Baden 15
Bernhard von Clairvaux 5
Bertetto 12
Betschart 1
Beumer 4, 15
Beil 3
Bihl 15
Bilz 1
Binda 5, 12
Bittremieux 16
Blondel 1
Böhle 3
Bohme 4
Boehrer 3
Bolnow 14
Bomm 3
Bommersheim 12
Bonaventura 9
Bopp 6
Bordoy-Torrents 2
Borgmann 3
Bover 15, 18
Bozzetti 12
Brachfeld 6
Brauner 17
Brunner 7
Bruno de S. José 8
Bujanda 12
Burg 4
Busch 17
Calveras 2
Calvi 12
Cambon 15
Casanovas 18
Cassiodor 9
Ceijssens 15
Cerfaux 3, 17
Ceriani 1
Christ 13
Ciampini 12
Clasen 14
Claudio de Jesús Crucificado 6, 8
Closen 5
Coll 12
Colombo 5
Colunga 8
Condren 6
Crisógono de Jesus 4
Cultrera 12
Cuthbert 9
Da Ponseca 2, 15
Dalmases 16
Daniélou 10
Déchanet 14
Dehau 3
Del Puig 9
Demetrius 4
Dersch 2
Diadochus v. Photike 6
Diebolder 6
Dionysius Areopagita 6
Dominikus 9
Doroteo de la Sagr. Familia 1, 8
Duncker 18
Duns Skotus 1, 6
Durantez 8
Durrer 11
Ebeling 9
Eckhart 6, 7, 9
Elisée de la Nativité 11
Elorduy 13
Emeterio de Jesus Maria 8
Endres 6
Eperjesy 6
Federer 9
Fernandez Zapico 16
Ferrighi 5
Ferrini 7
Fidel de Ros 7

* Die Zahlen verweisen auf die mit Stern versehenen Spalten.

Register des 19. Jahrganges

Flocchi 6
Fossi 12
Franz von Assisi 7, 9
Franz von Mayronis 9, 16
Franz von Osuna 7
Franz von Sales 3, 9
Franz Xaver 9
Freudenreich 15
Frischkopf 16
Fryburgen 3
Fumet 11
Gabriele di S. Mar. Madd. 3
Gamba 7
Garcia Garcés 16
Garcia Hoz 13
Garcia Morente 8
Garitte 9
Garofalo 16
Garrigou-Lagrange 11
Gebsattel 5
Gemelli 7
Getino 12
Giannini 18
Gins 4
Giraldi 7
Gómez Carral 15
Gonzalez, E. 9
Gonzalez, M. 11
Gonzalez, S. 2, 12, 14
Gonzalez Olmedo 10
Grabmann 9
Gracian, Hieronymus a Matre Dei 9, 17
Granero 8, 10
Gregor der Große 7, 17
Gregor von Nyssa 7, 9, 10
Grignion v. Montfort 7, 10
Grimand 17
Grollenberg 14
Groote 7
Grosche 3
Grossatesta 7
Grossouw 6
Guardini 5, 18
Gülden 3
Guerrero 13, 15
Guétet 11
Guibert 10
Hadewijch 10
Halmer 4
Haugg 4
Heinsius 10
Heintjes 11
Heitz 15
Hering 5
Hermans 16
Herrad von Landsberg 10
Heyneck 1, 6
Hilber 12
Hildegard von Bingen 7
Hieronymus a Matre Dei 7
Höffner 5
Holzmeister 14, 16
Hornedo 10
Horváth 2
Ignatius von Loyola 10
Iriarte 10
Isidor von Sevilla 10
Jaime de S. José 14
Jansen Cron 15, 16
Jansonius 15
Jerôme de la Mère de Dieu 11
Jiménez Duque 8
Joachim von Floris 7
Johannes von Avila 8
Johannes Chrysostomus 17
Johannes v. Kreuz 8, 10, 11
Johannes, Rekluse und Bischof 10
Jouffrey 6
Journet 16
Jubany 18
Jüssen 3
Jungmann 4
Junker 5
Kahlefeld 3
Kalt 6
Karrer 7, 15
Kempf 2
Ketter 6
Kindt 17
Klatt 1
Kleineidam 2, 5
Klemens v. Alexandrien 11
Korte 9
Koster 2
Krautwig 3, 6
Krebs 9
Kroymann 14
Krüger 5
Kühle 5
Kurz 15
Lacunza 15
Lamy 18
Landgraf 4
Laros 5
Lauck 6
Lauenstein 4
Lavaud 12
Leal 14
Legisima 8
Leo, Bruder 11
Leonhard von Porto Maurizio 11
Lessius 15
Leturia 16
Lieske 7
Linnér 12
Llorca 11
Lopetegui 15
Lopez, J. 13
Lopez, U. 18
Lorenzo di S. Alberto 3
Lozano 13
Lubac 16
Lucchesi 7
Luther 4
Maas 4
Macia 10
Manzella 11
Marcelo del N. Jesus 8, 13
Maria v. hl. Dominikus 11
Marie-Amand de St. Joseph 1, 13
Marie-Eugène 11
Marin 15
Marizy 11
Martin de Jesus Maria 8, 10
Martinez 15
Maschke 4
Martins 2, 4
Marucchi 12
Mateos 15
Matias del N. Jesus 5, 8
Maximus Confessor 11
Meester 17, 18
Meier, F. 3
Melanchthon 4
Menéndez- Reigada 8
Menge 1
Mensching 7
Merello 15
Meurers 6
Michelotti 11
Middendorf 6
Miller, A. 18
Mitzka 16
Moionnier 12
Montalban 18
Mozas Santamera 11
Muschg 4
Muzzatti 18
Nadal 11
Nélis 12
Neyer 9
Neunheuser 2
Newman 11
Nicolau 11
Nikolaus v. d. Flüe 11, 12
Nissen 16
Nueda 1
Nobile 12
Odger 9
Origenes 12
Orsini 14
Otilio del N. Jesus 8, 11
Pagani 12
Palladius 12
Palma 14, 15
Paolucci 16
Paulus 12
Pedreira de Castro 12
Pedromingo 12, 15
Peers 10
Peeters 13
Peiro 13
Pelletier 12
Pennacchi 11
Pérez, N. 7, 16
Perinelle 15
Perl 4
Petrus Damiani 12
Piazza 3
Pitsch 5
Pius XII. 1, 2, 3, 12, 18
P aces 6
Plotin 12
Plumpe 16
Pohlenz 11
Poppe 5, 12
Pribilla 18
Puente 9
Putolras 16
Pullen 12
Pummerer 7
Rahner, H. 3, 16
Raitz v. Frentz 10
Richard v. St. Viktor 10
Richter 4
Riveau 17
Rodat 12
Rodriguez 12
Roegele 15
Roig Gironella 1
Rosa von Lima 12
Roschini 16
Rosmini 12
Roth 16
Saavedra 8
Sagüés 14
Salvaneschi 18
Samson, Abt 12
Sancho 8
Santi 16
Santos 16
Sategna 11
Saudreau 11
Sauvard 11
Schalij 10
Scheffler 6
Schilling 18
Schmidt 15
Schneider, R. 3, 7
Schneiderwirth 2
Schöllgen 14
Schoemann 7
Schorderet 5
Schreiber, G. 1, 4, 5
Schumpp 6
Schuster, I. 1, 5, 9
Schuster, J. B. 6
Schwientek 17
Scotti 2
Sebald 17
Seelhammer 2
Sellmair 3
Sempere 9
Seyssel 12
Silverio de S. Teresa 8
Simeon de la Sagr. Familia 10
Simón 17
Smilde 16
Smits van Waesberghe 14
Sola 8
Sorazu 13
Steemüller 7
Steiner 13
Strittmatter 17
Suarez 13
Symeon der Säulensteher 13
Tabera 18
Tell 5
Tertullian 14
Theresia von Avila 14
Theunissen 15
Thiel 4
Thomas von Aquin 8, 14
Tillv 15
Tommaso 3
Tommaso di Gesu 3
Tondelli 7
Torres, A. 2
Torres Gonzalo 15
Trochu 14
Turk 18
Tvciak 5
Ubillos 9
Urquiola 12
Utz 2, 15
Uvray 6
Vaca 5, 6
Vagaggini 12
Vailati 12
Valentin de S. José 2
Valvekens 18
Van Genechten 18
Van Ginneken 7
Van Helmond 17
Van Lantschoot 9
Van d. Ploeg 17
Vega 13
Verschueren 12
Vianney 14
Victor de S. José 10
Vits 7
Vives 14
Wallenstein 11
Walter, E. 3
Welte 3
Widemann 4
Widlöcher 9, 14
Wilhelm v. Montfort-Feldkirch 6
Wilhelm v. St. Amour 14
Wilhelm v. S.-Thierry 14
Winterswyl 3, 5, 6, 18
Wollasch 3
Wunderle 1, 5
Zieher 13